PERIODICALS

PER
BT
83.57
.P38
no.129-134

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 17 2011
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2129depa

RR
LIBRARY OF PRINCETON
SEP 29 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.

CONTENIDO

• Kibera. Sacudida e invitación a la conversión y la liberación 1
Jon Sobrino
• ¡Para no olvidarme de l@s pobres! Un ejercicio de evaluación del Foro Mundial de Teología y Liberación (Nairobi, Kenya, 2007) 4
Nancy Cardoso
• ¿Es la sostenibilidad una perspectiva interculturalmente sostenible? Elementos para la crítica de un concepto bien intencionado, pero insuficiente 8
Raúl Fornet-Betancourt
• Bolivia: una experiencia de izquierda alternativa 15
Helio Gallardo
• Coca Cola, Pepsi Cola y las políticas de seguridad alimentaria 23
Vandana Shiva
• Humanidades hoy en América Latina 27
Leonardo Boff
• Carta de Jon Sobrino al padre general de los jesuitas 32

Kibera. Sacudida e invitación a la conversión y la liberación *

Jon Sobrino

Nairobi es la capital de Kenia, país que, en la lista de pobreza, está por detrás de Haití. Uno de sus suburbios, Kibera, donde se hacinan 800 mil personas

* Tomado de *Eclesalia*.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2007

Nº 129

ENERO
FEBRERO

—algo así como San Salvador— es el champerío, la barriada pobre o villa miseria más grande de África. Hay una letrina, infame, para cada 200 personas, y a veces hay que pagar unos centavos para usarlas. En algunos lugares, hay que esperar a las lluvias para poder evacuar la basura en pequeños riachuelos.

No me gusta empezar así, sobre todo por respeto a las personas que allí viven y a su dignidad que se expresa de mil modos. Sin embargo, si ignoramos la realidad de Kibera, nos quedaremos con los modernos rascacielos del centro de la ciudad y con el inmenso estadio, muy bello por cierto, donde tuvo lugar el *Foro Social Mundial*, del 20 al 25 de enero, pero al que no se pudieron hacer presentes los habitantes de Kibera, por la distancia y por el precio del pasaje en bus.

Además, tuve la suerte de participar en el *Foro Mundial de Teología de la Liberación*, del 16 al 19. No voy a ofrecer una crónica, pues se hace en otro artículo que se publicará en un próximo número. Pero en el trasfondo de Kibera voy a hacer algunas reflexiones alrededor del tema.

Ante todo, Kibera es *principio hermenéutico*, que dicen los filósofos, *lugar teológico*, que dicen los teólogos, para comprender la realidad e interpretar lo que debemos hacer con ella. Sin empezar por ahí, dudo que entendamos bien la teología de la liberación y cómo propiciarla de modo que ayude realmente a la liberación. Kibera abre nuestros ojos, aun cuando pensemos que ya los tenemos abiertos. Mueve nuestras entrañas a misericordia, aunque pensemos que ya nos dedicamos a los pobres. Y bien se nos puede ofrecer como sacramento del *misteryum fascinans et tremens*, misterio fascinante y aterrador, aunque pensemos que sobre el misterio de Dios ya sabemos lo suficiente —o que lo podemos ignorar sin mayor pérdida—. Pero para los creyentes en el Dios de Jesús, dudo que haya mejor lugar para escuchar sus palabras:

> Estos son mis privilegiados. Para ellos vivió y murió mi Hijo. Desvívanse para que tengan vida y libertad, y recuperen la dignidad. Aprendan de ellos a vivir, a resistir, a mantener esperanza. Y desde ellos tengan una utopía: ser todos hermanos y hermanas, no en abstracto, sino con ellos y ellas. Y recuerden lo que dijo Oscar Romero: "La gloria de Dios —mi gloria— es que estos hombres y mujeres vivan".

Y a Kibera hay que añadir otras 1.600.000 personas que en Nairobi viven en tugurios miserables. Son el 60% de la población, y viven en el 5% del territorio. Desde esa realidad voy a hacer las siguientes reflexiones.

1) "Realmente *mundial*". Así se llaman estos foros: "mundial", y es bueno que así se llamen. Lo importante es que en ellos se haga presente el "mundo real", y de eso saben mucho en Kibera. El lugar en que se celebra un foro no debe fungir sólo como mero *lugar* (un *ubi* categorial), sino como *realidad* (un *quid* sustancial). Con muchas miserias y muchas esperanzas, en lugares como Kibera todo es más real que cuando se habla de nuestro planeta en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas o en el Banco Mundial, en la noche de los Oscars o en campeonatos mundiales —y ciertamente más que en Davos—. Y en esos foros hablan gentes reales de muchas y variadas partes. Lo harán mejor o peor, no obstante son palabras "suyas", de esos "otros" que normalmente no hablan: mujeres africanas que nos cuentan lo que les aflige—ablaciones, por ejemplo— y lo que les da esperanza —se organizan para luchar—. Otros, los del Primer Mundo, aunque no insertos, nos sentimos al menos reubicados en la verdad del planeta. Y desde la distancia, fuera de los foros, Kibera sigue siendo la pregunta de si somos reales, o si vivimos en el docetismo, en la irrealidad —el peligro de siempre—. Y lanzan esta otra pregunta: "¿quién se responsabiliza de este mundo?". Responsabilizar a otros no es difícil, y hay que hacerlo. Pero preguntarnos por nuestra propia responsabilidad no suele ocurrir, y también hay que hacerlo.

2) "Liberación *redentora*". Hay que insistir —y se insistió— hasta la saciedad en la liberación de un mundo "gravemente enfermo", que decía Ellacuría, "amenazado de muerte", que dice ahora Jean Ziegler. Hay que liberar de la pobreza y de la injusticia, de la discriminación de razas y de género, del silencio y de la mentira, de la crueldad y la trivialización de lo humano. También de aquellas formas religiosas, democráticas, teológicas, que oprimen más que liberan. Y hay que liberar para la utopía de la vida y la fraternidad. La esperanza grita "otro mundo es posible", sin embargo antes la compasión grita "otro mundo es necesario". Esta liberación es *articulus statis vel cadentis humanitatis*. La liberación tiene una necesaria dimensión de lucha, lo cual es, al menos, proclamado. Pero igualmente de redención, de erradicar las raíces estructurales del mal. Para ello se necesita entrega y generosidad sin límites, lo que antes se enfatizaba en presencia de los miles de mártires que ofrecieron todo por la liberación de sus gentes, y de lo que hoy se habla menos, como si se hubieran encontrado caminos de una "liberación sin dolor". Eso es no tomar en serio la dimensión agonista de la existencia cristiana, ni el dolor de la gente.

3) "El *Theos* de la teología". El *Theos* mueve a la praxis de liberación, aunque asimismo exige e invita a un modo humano y cristiano de llevarla a cabo. En concreto, se necesita humildad, pues a veces da la sensación de que únicamente los otros, los opresores, tuviesen necesidad de conversión, y como si a nosotros no nos salpicase la arrogancia, la *hybris* contra la

que nos avisa Pablo. Sigue siendo necesario "hacer la revolución como un perdonado", que decía González Faus hace treinta años. La conversión siempre es necesaria, si bien como toda realidad expresada en lenguaje religioso está siendo silenciada. También las praxis de liberación llevan el lastre de todo lo humano: incoherencias, personalismos, protagonismos, facilismos, y a veces además corrupción, encubrimiento. El *Theos* nos mueve a liberar a otros de la opresión que sufren, y mueve de igual modo a liberarnos a nosotros mismos. Y, liberados, a liberar mejor a los demás.

4) "El *misterio* del Teso". Dios nos remite a las víctimas para liberarlas. Y las víctimas, a su vez, nos remiten —o nos pueden remitir— a Dios, con toda seriedad. No es bueno para la teología ni es fructífero para la liberación que se haga de Dios un problema resuelto —o simplemente que se lo ignore—. Buena es, por ello, la pregunta de la teodicea: *el misterio del Dios ausente*, y preguntarnos "si podemos encontrar a Dios en Kibera". Sin hacernos esa pregunta no crecemos en humanidad. Pero, como en el final del evangelio de Marcos, el crucificado puede expresar también *el misterio del Dios presente*. En Kibera, en sus hombres y mujeres, podemos encontrar a Dios aun en medio de mil penurias, debilidades y desafueros. Lo podemos encontrar en su cotidiano vivir, en su firmeza y resistencia, en la dignidad y esperanza que podemos intuir cuando nos acercamos a ellos. En lo que cuentan las personas que les acompañan diariamente, sencillas religiosas muchas veces. En los niños —siempre sonrientes— que van a una destartalada escuela, con el afán de aprender y con muy poco más. Allí se asoma Dios, el Dios de pobres y víctimas. No estamos en disposición ahora de detallar más lo bueno y positivo. Lo que hemos dicho puede parecer poca cosa a los que damos la vida por supuesto, no obstante es un máximo. Es la santidad primordial. Existe vivo un principio de vida que genera vida. Y como dicen muchos allí, es su riqueza. Que Dios esté presente en esto podrá ser objeto de discusión. Aun así, mal haría una *teo*-logía de la liberación en no buscar a Dios allí. Y en no celebrarlo, cuando lo encuentra.

5) "Ecumenismo de *religiones con vigor*". Ecumenismo, diálogo interreligioso, me parece bueno y necesario. Y existe. Nairobi y El Salvador están a miles de kilómetros de distancia, y raro es que sus pueblos se conozcan. Con todo, algo los une. En una escuelita de Kibera, una niña me dijo: "¿El Salvador? La tierra de un obispo". Se refería a Monseñor Romero. Un compañero jesuita de la República Democrática del Congo me habló de una tesis doctoral, escrita en la Universidad de Lovaina en 2004, con el siguiente título: "El obispo Munzihirwa, ¿el Romero del Congo?". Munzihirwa, muy parecido a nuestro Monseñor, fue asesinado en 1996. Y en la clausura del Foro de Teología, al final tuve la oportunidad de saludar a Desmond Tutu. Había tenido una ponencia impresionante, por la hondura de compasión, el hambre de justicia y la profundidad de fe. Se lo agradecí, y solamente añadí que venía de El Salvador, la tierra de Monseñor Romero. Entonces, como ensimismado, comentó con convicción y agradecimiento: "¿Romero? He inspired us". Nuestro Monseñor, salvadoreño y católico, estaba presente en la Sudáfrica anglicana. Sin conocerse, Desmond Tutu y Oscar Romero, llegaron a ser hermanos, no sólo dialogantes ecuménicos. Y lo que ahora quiero enfatizar, lo fueron sin dejar ninguno de los dos su Iglesia, y sin buscar, para que prosperase el ecumenismo, mínimos comunes, sino verdaderos máximos: en ambos casos el gran amor por sus pueblos oprimidos, y la disposición a darlo todo por su liberación.

Este ecumenismo —o diálogo— debe ocurrir asimismo entre las religiones. Sin embargo quiero mencionar un peligro, tal como lo veo, y apuntar a una solución. El peligro es que el diálogo interreligioso se conciba desde lo que puede ser común a todos, aunque para ello haya que contentarse con *mínimos*, terminar con religiones diluidas, *sin vigor*. Entonces, todos podremos estar de acuerdo, pero lo acordado será poco y muy débil para revertir este mundo. La solución, pienso, va por otro lado: que cada religión profundice en lo suyo propio, en lo mejor que tiene y en lo que piensa que más va a transformar a este mundo enfermo. No sé cuánto ecumenismo generará, mas estará basado en la hondura de lo religioso. Es necesario expandir los acuerdos, aun cuando sean mínimos, si bien a la larga es más fructífero profundizar en lo positivo de cada religión. Y no creo que esto dificulte el ecumenismo. Pienso que profundizar en Jesús de Nazaret, en el Gandhi del hinduismo, en el Buda, puede unificar a los hombres y las mujeres de buena voluntad. Y me fijo aquí en *testigos* antes que en *textos*.

Mi esperanza es que coincidamos en lo profundo, en lo que —dicho ahora en terminología del cristianismo— queda expresado por reino y Dios, profecía y utopía, compasión y justicia, praxis y gracia. El ecumenismo que el mundo necesita no es sencillamente que todos nos encontremos en *algún lugar*, sino que nos encontremos haciendo, esperando y rezando por la salvación, la redención y la humanización que el mundo necesita. Y esto se logra cuando una religión —o religiones— es una religión *con vigor*.

En Nairobi —a la luz de Kibera— recibimos algo importante que he intentado poner en palabra. Y regresamos con una esperanza: con conversión y sin *hybris*, con compromiso y sin docetismo, todos nos podemos unir para que la vida sea posible. Y así, la gloria de Dios. Monseñor Romero y Kibera, cada uno a su modo, lo proclaman: "La gloria de Dios es que el pobre viva". Y "la gloria del pobre —prosiguiendo y parafraseando a Ireneo— es la visión del rostro del hermano y, en definitiva, del rostro de Dios". ■

¡PARA NO OLVIDARME DE L@S POBRES! UN EJERCICIO DE EVALUACIÓN DEL FORO MUNDIAL DE TEOLOGÍA Y LIBERACIÓN (NAIROBI, KENYA, 2007)

*Nancy Cardoso**

La multitud avanza por las calles de Nairobi temprano por la mañana. De 31 millones de habitantes en Kenya, casi cuatro millones viven en la capital y más de la mitad de éstos en dos monumentales barriadas pobres: Karogocho y Kibera. De todos los rincones surgen personas que se movilizan en todas direcciones. El ritmo es el mismo: firme, constante, apresurado. Es un día común de trabajo y las personas se dirigen hacia sus quehaceres. Como no hay transporte público en cantidad y calidad... las personas caminan. Toman las calles. Muchos. Todos. La movilidad de las cosas se revela en la plena movilidad de los seres humanos. Las calles son malas; el transporte público, precario. La multitud camina por las calzadas inexistentes de modo ordenado, creando filas también inexistentes. En cualquier momento alguien abandona la marcha y se inserta en otro movimiento transversal, paralelo.

La multitud camina. Desorganizada masa organizada por la necesidad: el trabajo, la fila para intentar trabajar, cualquier tarea que remunere la fuerza de trabajo; la escuela, el mercado, el médico. Para todo es preciso caminar, hacerse multitud, perderse en el anonimato del pueblo en movimiento... hasta que el día termina y el movimiento cambia de eje y la vuelta a casa impone el ritmo del centro hacia la periferia. Periferia sin saneamiento, superpopulosa, sin habitación adecuada y sin seguridad. Sujetos aislados, aunque sujetados por estructuras comunes de violencia y explotación: la miseria y su inmovilidad.

Ésa fue la primera imagen y el primer aprendizaje de Nairobi, bien temprano por la mañana, cuando yo llegaba para el Foro Mundial de Teología y Liberación. Millares de personas caminan por la orilla de las calles. Intento adivinar un motivo, un acontecimiento. El chofer me explica: es sólo la multitud que camina. Miro por la ventana del vehículo que avanza con dificultad en medio del tránsito caótico, y tengo la impresión de que la multitud que camina avanza más que nosotros en cuatro ruedas. Nosotros: pequeñísima multitud de cuatrocientos teólogos y teólogas que llegamos para un tiempo de conversación anterior al Foro Mundial Social. Con los ojos bien abiertos a la búsqueda de señales y significados, admiro el pulso que la ciudad adquiere, el ritmo en la orquestación de la población que camina haciendo al día girar. ¡La multitud está en la calle! ¡La calle vive!, anoto, mientras el carro se aleja del eje principal del centro de la ciudad y nos lleva hacia el local del Foro de Teología.

Reunid@s en una casa de encuentros y formación de congregaciones religiosas católicas, éramos un grupo bien homogéneo en nuestras diferencias. No éramos muchos, ni multitud. Identificados por nuestros lugares de origen, por el grupo religioso al que pertenecemos o por la institución teológica donde trabajamos, éramos diversamente parecidos. Con teologías desiguales marcadas por los contextos y, por eso mismo, tan próximas, contextuales [1].

* Agente de la Comisión Pastoral de la Tierra, pastora metodista: nancycp@uol.com.br

[1] Para una visión de conjunto sobre el programa y las participaciones en el II Foro Mundial de Teología y Liberación, visite el sitio de Adital y busque el artículo de Mauro Castagnaro (www.adital.org.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=26138).

Estar en África, en Kenya, no fue considerado mero detalle y el programa del II Foro se concentró en las pluralidades africanas, las religiones en conflicto (históricos, sociológicos, ideológicos) y los plenos pulmones de todas las formas de cánticos y danzas que acompañan, constituyen y proyectan la fe de cualquier fe. Las personas creen, por eso cantan y danzan. ¡Porque cantan y danzan, la fe!

Sin embargo, el tema del Foro insistía preguntando por una espiritualidad para otro mundo posible. La explicitación de la pluralidad parecía ser el indicativo: espiritualidades capaces de convivir con lo diverso serían vitales para la construcción de otro mundo posible, y las realidades africanas serían un ejemplo de tal proceso en la radicalidad del momento histórico.

Esta prioridad de las africanidades fue el gran mérito del II Foro de Teología y Liberación, pero no fue suficiente para responder a los desafíos de la discusión, del evento, del acontecimiento mayor que nos vigilaba: el VII Foro Mundial Social. U: otro mundo posible.

Traigo conmigo tres inquietudes que nacieron y fueron socializadas y problematizadas en los espacios informales y generosos de debate del Foro de Teología:

1) l@s pobres (¡de nuevo!) y las formas de organización, representación y lenguaje;

2) la segunda milla exigida de los instrumentales de análisis, interpretación e intervención de la/en la realidad (¡o, por una espiritualidad capaz de orgasmos múltiples!); y

3) la espiritualidad posible dentro de un cristianismo popular y de liberación para enfrentar dentro de sí mismo la lucha de clases (material y simbólica).

Esbozo aquí algunas de las reflexiones e intuiciones que persistieron durante el Foro Social y se plantean como tarea para una teología de la liberación de otro mundo posible.

1. L@s pobres (¡de nuevo!) y las formas de organización, representación y lenguaje

Asumir la pluralidad y lo simultáneo como elementos instituidos e instituyentes en las realidades de miseria y opresión, sólo aparentemente responde a lo inestable, a la aparente dispensa de las articulaciones estructurales, a la crisis de las formas tradicionales de representación. A medida que la programación del Foro de Teología se cumplía, había un sentimiento casi oficial de evitar cual referencia a las cuestiones de clase social o de lucha de clases. De alguna manera la realidad africana se superutilizaba en el desplazamiento hacia las cuestiones étnicas/raciales, configurando el campo de la cultura como léxico y semántica.

Tomar la realidad y entenderla por medio de tradiciones, confesiones, contextos y situaciones particulares de opresión (víctimas) sin el ejercicio de creación de significado del conjunto de relaciones de las fuerzas sociales, anuncia un cansancio espiritual, político y analítico de teologías y liberaciones inmovilizadas por la violencia impronunciada en el ámbito mismo de la religión y de la teología.

Aun sin explicitación o indicación, parecía haber una comprensión que pedía ser consensual, como si Antonio Negri nos hubiese convencido:

> Hoy, en la transformación de lo moderno en posmoderno, el problema vuelve a ser el de la multitud. En la medida en que las clases sociales como tales se desagregan, el fenómeno de la autoconcentración organizadora de las clases sociales desaparece... Se trata de una multitud que es resultado de una masificación intelectual; no puede ser llamada más plebe o pueblo, porque es una multitud rica... Y hoy multitud es eso, una multitud que sustrae al poder toda trascendencia posible y que no puede ser dominada sino de forma parasitaria, por tanto, feroz [2].

Así, los pobres (¡que decía Jesús siempre tendríamos con nosotros!) desaparecen dando lugar a las multitudes. Ya no se anuncia más el fin de la historia (¡porque he aquí que la historia continuó viva en los movimientos de insurrección!), pero se anuncia entonces el fin de la clase social. ¡Ya no más los pobres organizables! La contradicción entre capital y trabajo no quita más el sueño a nadie. El pseudo-mundo-sin-trabajo del posmodernismo falsifica la realidad material y sus contradicciones, apuntando hacia un capital humano o inmaterial presente en la multitud y sus sumas yuxtapuestas de confesiones, tradiciones, etnias, etc.

No obstante, para quien está organizado, participando y aprendiendo a hablar a partir de la lucha organizada de la clase trabajadora en sus variables contra el imperialismo capitalista guerrero, siempre fue, y todavía es, el trabajo y la organización social del trabajo el metabolismo social vital garantizador de la vida, y por eso mismo mantenido bajo sistemático y violento control por minorías sociales. El trabajo, en

[2] Antonio Negri, *Exílio*. São Paulo, Ed. Iluminuras, 2001, pág. 30.

su interacción con la naturaleza, engendra las dinámicas de organización social proponiendo estructuras, valores y disposición de poderes de la forma de producción, reproducción, distribución y consumo de la vida material y simbólica.

Cuando la tradición teórica decía clase-en-sí y de la clase-para-sí, trazaba una exigencia de autocomprensión del trabajo y del trabajador/a en la efectivación de lo real y su mantención, y también en la capacidad concreta de transformación de esta misma realidad. Otro mundo posible se dará en la objetivación/subjetivación del mundo-en-sí (mercancía), asumido como proyecto de clase del mundo-para-sí (posibilidad y alternativa).

Evitar hablar de l@s trabajador@s como clase social que vive del trabajo en conflicto con otra clase social que vive de la explotación y de la apropiación ilegítima del trabajo y de la naturaleza en nombre de la desagregación de las clases sociales, revela la violencia de la disputa en el interior mismo de las formas de organización, representación y lenguaje. La lucha de clases presente en el interior mismo de las teologías de la liberación, inmovilizando mecanismos de análisis, interpretación y acción. Inmovilizando una espiritualidad capaz de unir la teología en la piel sudada de las luchas y organizaciones populares, en la piel de los movimientos de liberación de los pobres, hechos clase. Verbo hecho carne. Dios con nosotros.

La superación de estos inmovilismos solamente se dará —a mi modo de ver— por una reinserción vivencial y política de l@s teólog@s en las realidades reales de vida y lucha de l@s pobres. Much@s de nosotr@s vivimos hoy de compromisos hechos en el pasado, de presencias ficticias junto a l@s pobres. Encorralados en las facultades de teología, en las universidades, en las estructuras eclesiales, perdemos la vitalidad, la inquietud y la pasión. Ya no corremos riesgos (a no ser los de las disputas metafísicas) y somos extremadamente coherentes y decentes (como si la liberación no fuese un proyecto pleno de contradicciones e indecencias).

2. El rendimiento adicional exigido de los instrumentales de análisis, interpretación e intervención de la/en la realidad (¡o, por una espiritualidad capaz de orgasmos múltiples!)

Si en los años anteriores la formulación vanguardista de la clase obrera creó limitaciones dentro de las teologías de la liberación en el sentido de reducir a los pobres a los sectores organizados entre las clases trabajadoras (esto es, el militante varón, adulto y profesional de la política), en el momento actual el sentimiento de inadecuación teórica y práctica a las contradicciones vivas en la lucha de clases, acabó promoviendo el desplazamiento y la expansión de la clase social hacia genéricos ampliados: multitud, segmentos o sectores sociales, sociedad civil, poblaciones, etc.

Las contradicciones reales e internas en las organizaciones de la clase trabajadora, traducidas de modo especial en la persistencia de relaciones de poder desiguales (sexismo patriarcal, racismo, etc.), generaban —y generan— un ambiente favorable para la reingeniería de nuevas formas de organización capaces de la articulación crítica y creativa entre clases y género, así como entre etnia y generación y minorías.

Para algunos, este movimiento interno de deconstrucción de las formas persistentes de poder desigual indicaba una fragmentación del sujeto, cuando en verdad se trataba de la fragmentación del sujeto masculino-blanco-adulto en el poder. Convidados y presionados a la reinvención de las formas de organización y participación popular, el sujeto-universal-masculino se vio presionado entre los nominalismos extra-clase y el maximalismo de la multitud.

En este sentido, son los teólogos hombres y la teología masculina los que hacen la autocrítica autorredentora. ¡No entregan los anillos ni los dedos! No quieren tener que revisar las estructuras de poder de iglesias, institutos, congregaciones, universidades, editoriales y revistas. Presionados hacia un esfuerzo adicional de compromiso, conversión y reinvención de la realidad que venga de las comunidades de base y de las pastorales sociales y populares..., la teología se vuelve hacia la multitud, hacia las masas y se rinde objetiva o subjetivamente a los sacerdotes-cantores, a la misa-*show*.

Cualquier cosa, pero no profundizar el compromiso liberador y sus exigencias de conjugar la simultaneidad de clase-género-etnia-generación. Sin jerarquías y sin relaciones de subordinación: estas categorías/modos de vida que se expresan en realidades corporales individuales, y además colectivas, también se dan en un doble movimiento de relaciones: de cada una con las otras y de cada una con el todo. Son simultaneidades ligadas entre sí en una confusa unidad, cada una necesaria, indispensable, insustituible e irreductible. Lejos de una relación de armonía, estas múltiples relaciones sociales de poder en el interior de la clase trabajadora inviabilizan cualquier totalidad "totalitaria" que no sea fruto del mismo metabolismo crítico y creativo de las simultaneidades. Son movi-

mientos constantes de fricción de la teoría que no se agotan en la primera eyaculación del sujeto único. ¡Más! ¡Más contacto! ¡Más fricción! Más relación y más placer en la tarea de la teoría y de la práctica. El rendimiento extra. Los orgasmos múltiples: ¡otro mundo posible!

En el justo momento en que se ensayaba la superación de estructuras vanguardistas y burocráticas del sujeto social revolucionario (¡plural!) y se establecía la posibilidad de entendimiento de la clase-para-sí como heterogeneidad práctica, el péndulo del discurso se altera y proclama el fin de la clase social y la afirmación de la multitud.

Una vez más pierden las mujeres-trabajadoras-feministas y teólogas. Impedidas de hacer la alteración interna en el instrumental teórico y analítico somos, de nuevo, expulsadas hacia categorías genéricas y generalizantes. La multitud, la masa como sustantivo que reúne las adjetivas diferencias, dificulta el acceso al núcleo central del mecanismo de dominación, allá mismo donde mora el machismo más violento y se reproducen las formas de racismo en la convivencia con la reproducción del Capital y su forma imperialista de poder.

¿Otra espiritualidad posible? ¿Una experiencia liberadora de Dios? Solamente si reconocemos la disputa de clase que se instaura dentro de la teología y sus periferias liberadoras. El pesado juego que el Capital juega sobre nosotr@s y nuestras místicas revolucionarias, puede llevar a las teologías de la liberación a transformarse en parque temático para la diversión virtuosa de las conciencias cristianas comprometidas-pero-no-mucho (*La teología de la liberación va a Disneylandia*, profetizó Marcella Althaus-Reid).

La multitud de Nairobi avanza por la calle y la teología ladra.

La multitud de militantes del Foro Mundial Social avanza y la teología refunfuña.

Una vez más es necesario aprender con Juan Luis Segundo: la teología de la liberación es/debe ser la liberación de la teología. ■

Traducción: Guillermo Meléndez

NUEVA LIBRERÍA VIRTUAL DEI

WWW.dei-cr.org

Con la nueva Librería Virtual es más fácil, cómodo y seguro comprar nuestros libros y revistas.

Simplemente ingrese a nuestra página web: www.dei-cr.org y haga click en la imagen de la Librería Virtual que aparece en la parte superior de la página o en el enlace "Librería Virtual" del menú que aparece en la parte izquierda de la página.

En nuestra Librería Virtual usted podrá comprar todos nuestros libros y revistas, además de conocer las novedades y promociones de nuestro Fondo Editorial.

Usted podrá realizar compras desde cualquier lugar del mundo y efectuar el pago de forma segura con cualquier tipo de tarjeta de crédito.

Visite nuestra Librería Virtual y adquiera estas y otras novedades de nuestro Fondo Editorial.

COMISIÓN EDITORIAL DEI

¿ES LA SOSTENIBILIDAD UNA PERSPECTIVA INTERCULTURALMENTE SOSTENIBLE?

Elementos para la crítica de un concepto bien intencionado, pero insuficiente

Raúl Fornet-Betancourt

1. Indagar el origen y el alcance del problema

El proyecto del llamado "desarrollo sostenible", o como prefieren decir otros, de un desarrollo con futuro y para el futuro [1], más que una solución, nos parece ser el indicador inequívoco de un problema; pues las reivindicaciones de la sostenibilidad ponen en evidencia que el régimen económico que se ha impuesto a la humanidad desde hace siglos, así como el modelo de civilización que necesita generar dicha economía, representan un proceso histórico que es insostenible. En este sentido, la sostenibilidad *indica* ante todo el problema de la insostenibilidad de lo que hoy hacemos y somos.

Pero independientemente de que se la entienda en un sentido débil o fuerte [2], ¿no será acaso la sostenibilidad parte del problema, esto es, una "solución" tibia que se inscribe todavía en el horizonte paradigmático del problema que indica y que necesita, por tanto, ser repensada más radicalmente?

Tenemos la impresión de que esta pregunta admite, al menos como hipótesis digna de considerar, una respuesta positiva, ya que en el planteamiento de la propuesta del desarrollo sostenible se puede ver el intento —bien intencionado, sin duda— de *gestionar* el problema creado por un desarrollo finalizado por la acumulación de riquezas, aunque haciéndolo precisamente con una *gestión* cuyo horizonte de transformación y recursos son frutos de la misma historia de *gestación* del modelo que ve como insostenible.

Esta es la hipótesis o impresión de la que partimos en estas reflexiones, y es por eso que queremos comenzar llamando la atención sobre la necesidad de indagar el origen y el alcance del problema que identificamos cuando hablamos de la urgencia de pasar a una economía de desarrollo sostenible.

En este primer punto se trata, pues, de subrayar la importancia primordial de la memoria para pensar el problema de la sostenibilidad o, si se prefiere, de la insostenibilidad. Y es que, a nuestro juicio, toda propuesta de solución, si es que quiere estar segura de que propone una ruptura efectiva, tiene que empezar por recorrer el camino del problema hacia atrás, por

[1] Cf. Wolfgang Sachs, *Wie zukunftsfähig ist die Globalisierung? Über ökonomische Entgrenzung und ökologische Begrenzung*. Wuppertal, 2000; así como su libro: *Nach uns die Zukunft. Der globale Konflikt um Ökologie und Gerechtigkeit*. Frankfurt/M, 2002.

[2] Cf. José Manuel Naredo, *Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible*. Barcelona, 1997; y B. B. Norton, "Sustainability, Human Welfare and Ecosystem Health", en *Ecological Economics* 14 (1992), págs. 113-127.

hacer memoria de la *gesta* que nos ha conducido a la situación en la que estamos y ante la cual pareciera que debemos reaccionar con la reivindicación de un desarrollo sostenible.

Memorizar la *gestación* del problema es viajar a sus raíces para presentizar el origen de las consecuencias que padecemos. Es, entonces, el "método" para comprender que esfuerzos alternativos como el de la sostenibilidad tienen que buscar su fuerza en la capacidad de contradecir el origen de lo que hacemos y somos, y no sólo en estrategias correctoras del *curso* del desarrollo actual, pero que no llegan a su fuente. Con este "método", es, por consiguiente, posible que se nos muestre que hay que ir a demandas más radicales que la de la sostenibilidad. Pero comencemos ya con nuestra indagación.

Según una conocida y con frecuencia repetida observación de Sigmund Freud, el amor propio de esta humanidad que desde el Protágoras de Platón se había creído que era la medida de todas las cosas [3], ha sufrido tres graves ofensas por parte de la ciencia occidental moderna. Primero, la ofensa cosmológica, asociada al nombre de Copérnico, que despierta al ser humano del sueño narcisista de ser el habitante del centro del universo; segundo, la ofensa biológica, asociada al nombre de Darwin, que le quita al ser humano el privilegio que se había otorgado como miembro de una especie única, distinta y superior al animal; y tercero, la ofensa psicológica, unida al nombre del propio Freud, que confronta al ser humano con el duro desengaño de que ni siquiera en su propia casa, en la interioridad de su conciencia, es señor de sí mismo [4].

Siguiendo esta observación de Freud podemos afirmar que la historia de la ciencia europea moderna, desde el siglo XVI con Copérnico hasta nuestros días (porque las humillaciones anotadas por Freud continúan, como muestra hoy la neurobiología [5]), representa en buena parte la historia del continuado desmontaje de los privilegios que el ser humano se había autoconcedido. A esta luz hubiese sido de esperar que el desarrollo social y cultural moderno reflejase la pérdida de la seguridad antropológica, epistemológica e histórica del ser humano.

Sin embargo, el mismo problema cuyo origen indagamos, a saber, el problema de la insostenibilidad de nuestra actual civilización, contradice esa expectativa poniendo en evidencia que lo cierto es más bien lo contrario: que la marcha real de la historia no se ha dejado impresionar por las ofensas o humillaciones infligidas al ser humano por la ciencia europea moderna. De manera que se puede hablar de dos líneas paralelas en las que se contrastan los horizontes del camino de la investigación científica y del camino del desarrollo civilizatorio real.

No obstante esta contradicción no es casual. Hay que verla más bien como el resultado calculado de los intereses económicos de la clase social cuya emergencia en la modernidad significó un vuelco axiológico sin precedentes en la historia de la humanidad: la burguesía, que con la creación del mercado mundial necesitó no solamente desencadenar las fuerzas productivas sino también las necesidades del ser humano. Esta nueva clase tenía "interés" en un ser humano seguro de sí mismo y de su poder. Seguridad y poder que tienen ahora sus garantes en el dinero y el comercio.

En su *Manifiesto del partido comunista* anotaban por eso Marx y Engels que la burguesía:

> Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero constante y sonante, que no tiene entrañas. Echó por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués, el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas. Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innúmeras libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar... La burguesía despojó de su halo de santidad a todo lo que antes se tenía por venerable y digno de piadoso acatamiento. Convirtió en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia [6].

En el origen de la modernidad centroeuropea se encuentra así un proyecto social, económico y político que conlleva ciertamente el desencanto del mundo y

[3] Cf. Platón, *Teeteto*, 151e, y F. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1951-1952.

[4] Cf. Sigmund Freud, "Una dificultad de psicoanálisis", en *Obras completas*. Madrid, 1948, tomo II, págs. 1016ss. Ver también Teilhard de Chardin, *La aparición del hombre*, 1964, págs. 373ss.

[5] Cf. Wolf Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt/M, 2003; pero igualmente Benjamín Libet, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*. Frankfurt/M, 2005; y John Z. Young, *Philosophie und Gehirn*. Basel, 1989. Para el estado actual de la discusión filosófica sobre las teorías neurobiológicas ver, entre otros: Hans Lenk, *Kleine Philosophie des Gehirns*. Darmstadt, 2001; Erhard Oeser, *Das selbstbewusste Gehirn. Perspektiven der Neurobiologie*. Darmstadt, 2006; Gerhard Vollmer, "Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen. Gehirn, Evolution und Menschenbild", en *Aufklärung und Kritik* 1 (1994), págs. 81-90; y en sentido crítico, vale decir, de defensa de la visión tradicional, ver además: Günter Ewald, *Gehirn, Seele und Computer*. Darmstadt, 2006; y Winfried Rorarius, *Was macht uns einzigartig? Zur Sonderstellung des Menschen*. Darmstadt, 2006.

[6] Carlos Marx/Federico Engels, *Manifiesto comunista*. México D. F., 1961, págs. 74s.

del ser humano [7], si bien lo hace mediante una inversión axiológica que compensa el desencanto o la pérdida de referencias tradicionales con la promesa de un empoderamiento continuo e ilimitado del ser humano; promesa que entendemos en el sentido de una promesa hecha "en firme", pues se la formula con el aval de las nuevas fuerzas históricas con que la burguesía cuenta para construir el mundo y la sociedad —y con ello también al mismo ser humano— según su proyecto: el capital, la industria y la técnica. Y notemos que estas nuevas fuerzas históricas responden a su vez a un giro histórico fundamental que es característico para la emergencia de la modernidad capitalista burguesa, a saber, la glorificación del trabajo, pero no como expresión de una actividad orgánica de un ser viviente sino justamente como una función industriosa agresiva que convierte la vida misma, como señalara ya el joven Marx, en un simple medio para ganar dinero [8].

Por eso la promesa de esta modernidad pasa muy pronto a ser una *empresa*, la *empresa* del victorioso *homo faber technicus* que con su activismo industrial cubre la superficie del mundo con artefactos de todo tipo y crea de este modo el espejismo de que todo se resuelve en términos de extensión y de exterioridad.

Estamos, por tanto, en el marco histórico en que una cultura sustituye la intensidad de la vida del cosmos y la referencia "cosmológica" como primera relación fundante, por la lógica de la expansión productiva en el espacio —dominio del mundo reducido a mercado— y la actividad del ser humano a un proceso de producción calculada y finalizada por el valor del dinero o por el interés de aumentar la riqueza.

Con Hannah Arendt se podría hablar de una nueva jeraquización de las dimensiones de la "vita activa" [9]. Y con Carlos Marx podríamos caracterizar este momento como la época en que emerge una nueva formación económica que deja atrás la antigua regla del "vender para comprar" (M-D-M = mercancía-dinero-mercancía) para imponer la regla del "comprar para vender" (D-M-D = dinero-mercancía-dinero) [10].

Pero, volviendo al punto que aquí interesa para indagar el origen de esta civilización insostenible, lo importante es retener que es el marco de la *empresa* capitalista lo que permite que el ser humano compense las humillaciones que le inflige la investigación científica sustituyendo el proceso cósmico de la vida por el proceso histórico de la productividad, y con la conciencia de que esta sustitución introduce en las relaciones entre el ser humano y el cosmos, entre "lo humano" y lo "natural", un cambio mucho más profundo que el introducido por la filosofía griega con la invención del *logos* como calidad del ser humano [11]. Pues el *logos* griego, aunque separa y discierne, también busca la unión y reunión de lo real, mientras que el proceso histórico productivo de esta modernidad necesita aislar al ser humano, romper todos sus vínculos, y diseñarlo, primero, como ente desligado del orden cósmico y de su ritmo; segundo, como ente desligado de la naturaleza, y; tercero, como ente desligado de la comunidad [12].

Este triple aislamiento convierte al ser humano en el único *factor efectivo* de sentido y de realidad. Es un asalto total al poder; al poder de fundar las cosas, al poder de dominar el mundo y al poder de organizar la sociedad. Y es aquí, nos parece, donde hay que buscar la explicación de la seducción que ejerce en toda esta época la idea del *desarrollo* como *progreso* histórico ilimitado [13], ya que el *progreso* es necesario para que el poder de este ser humano pueda *desarrollarse* en todas sus dimensiones. El *progreso* es en este sentido *desarrollo* del poder del ser humano, o lo que es lo mismo, *desarrollo* del dominio y señorío humanos sobre la tierra y sus ritmos temporales. Y aprovechamos esta observación sobre el dominio de los ritmos temporales para precisar que es ese ideal del progreso como presupuesto indispensable para el funcionamiento del nuevo paradigma del proceso histórico de la productividad, lo que en el fondo conduce a la invención de una historia universal, es decir, al paso de las muchas historias, cósmicas y culturales, a la "universalidad" de la historia que narra única y exclusivamente las "gestas" del progreso en el desarrollo del dominio humano. Esta historia de las "gestas humanas" (que son, por lo demás, gestas del "hombre") gesta, como conviene anotar aunque sólo sea de paso, un horizonte en el que la pregunta por el dónde queremos *quedarnos*, esto es, por el lugar habitable

[7] Cf. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, en *Gesammelte Aufsäze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1988, pág. 594.

[8] Cf. Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México D. F., 1966. En realidad todas las "filosofías de la vida" (que no por casualidad fueron marginadas), desde Marx hasta Hinkelammert pasando por Bergson, son la documentación de una continuada protesta contra esa civilización del dinero.

[9] Cf. Hannah Arendt, *Vita activa, oder vom tätigen Leben*. Stuttgart, 1960.

[10] Cf. Carlos Marx, *El Capital*. La Habana, 1969, tomo 1, págs 110ss. Ver además: Marcel Cano/Jaume Cendra/Andri Stahel, "Oikonomía vs. Crematística: base de las contradicciones del desarrollo moderno", en *¿Sostenible?* 7 (2005), págs. 49-71.

[11] Cf. Max Scheler, *La idea del hombre y de la historia*. Buenos Aires, 1959.

[12] Cf. Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, en *Gesamtausgabe*, tomo 38. Frankfurt/M, 1998, especialmente págs. 142ss.

[13] Para una visión panorámica sobre la idea del progreso ver: Friedrich Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt, 1992. Ver asimismo: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/M, 1996.

donde deseamos permanecer como en un *paraje* a nuestra medida, es una pregunta "maldita", que se la expulsa como algo disonante y perturbador.

A la luz de este brevísimo viaje hacia el origen de nuestra situación actual, se puede ver que el problema con que nos confrontan las reivindicaciones del desarrollo sostenible ha sido *gestado*, al menos en gran parte, por la emergencia e imposición de un proyecto político que, basado en una economía de la acumulación de la riqueza y de la apropiación privada de la tierra, necesitó inventar un tipo de ser humano que creyese en el progreso como desarrollo de su poder y como medio para asegurar lo que desarrollaba el ejercicio de su poder. Y hay que decir todavía que este tipo de ser humano necesita creer de manera muy especial en el progreso como desarrollo de su poder científico-tecnológico. Fundamentalmente por dos razones: primero, porque la tecnologización de la vida promete asegurar la programación de su "disponibilidad" y, segundo, porque la tecnologización del mundo y de la sociedad representa la culminación del aislamiento de lo humano en el reino de los artificios [14].

Memorizando la historia de gestación del problema que nos ocupa, podemos constatar entonces que en su origen está la *instalación* de la naturaleza y del ser humano en un horizonte de progreso histórico que confía —es el nuevo mito— en que el desarrollo de ese horizonte no sólo *sostenga* la instalación sino que redimensione continuamente sus límites. Luego, en el origen nos encontramos con el problema de una civilización que se mantiene sobre la base del aislamiento cósmico de la tierra y del ser humano, así como del ocultamiento de los límites que es inherente a la ideología del progreso. Pero justo por mantenerse sobre esta base tiene que *sostener* todo lo hace o produce. Pues lo aislado necesita sostén. Dicho con otras palabras: en la historia de *gestación* del problema de la insostenibilidad de nuestra civilización dominante vemos un daño cosmológico y un daño antropológico, sin olvidar lógicamente el daño cultural que también está en esta historia. Porque no podemos olvidar que —como insinuábamos cuando hablamos del paso de las historias a la historia universal— la ideología del progreso como desarrollo del dominio humano sobre el mundo, es ante todo progreso en el desarrollo del poder del Occidente moderno sobre el resto de la humanidad. En una palabra, esa idea del progreso es un concepto colonialista que tiene pleno sentido sólo en el marco de un proyecto imperialista, ya que su *desarrollo* como tal supone y necesita el sometimiento de los tiempos de la humanidad y sus ritmos cósmicos-culturales al compás de la lógica monetaria de la "historia universal" que instaura la formación económica del capitalismo.

Hablar de desarrollo sostenible, conlleva para nosotros plantear la pregunta de qué hacer ante el daño cosmológico, antropológico y cultural que causamos con un modo de vida según los patrones de la civilización dominante. Y es ante esta pregunta que nos entran dudas acerca de la radicalidad del planteamiento de la sostenibilidad, porque tenemos la impresión de que su lógica sigue siendo aún la lógica del "desarrollo" o del "progreso" occidental, esto es, la lógica de las necesidades de un ser humano que ha olvidado sus límites o que está acostumbrado a comprenderse como un ser con derecho al *exceso* y a *excederse*. Proponer un freno, nos parece, no es romper con esa lógica.

Y es aquí donde creemos que una revisión intercultural del concepto de la sostenibilidad nos puede ayudar a evidenciar sus límites, sus ambivalencias y el tributo que todavía paga al paradigma occidental del progreso o del desarrollo. En el punto que sigue ofrecemos precisamente algunos elementos para dicha revisión, centrándonos en la explicitación de los presupuestos que sobre todo a nivel antropológico y ético parecen hacer de la sostenibilidad una teoría interculturalmente insuficiente.

2. Repensar interculturalmente la sostenibilidad

Desde la perspectiva de los tres daños que hemos mencionado antes, el cosmológico, el antropológico y el cultural, creemos que una revisión intercultural del concepto del desarrollo sostenible debe comenzar por poner sobre el tapete del debate la cuestión de la responsabilidad no solamente ante el futuro sino asimismo ante el pasado. Nos referimos a la responsabilidad ante los daños causados, desde el comienzo, por la expansión del modelo occidental de desarrollo en otras regiones de la tierra. No se debe escamotear, por ende, la cuestión de la justicia que hay que hacerle a las víctimas de la "misión civilizadora" [15] de Occidente.

Cuando hablamos de un desarrollo sostenible hoy, y para el futuro, debemos, por consiguiente, hacer memoria de los daños ocasionados en el pasado, principalmente en aquellas regiones y entre aquellos

[14] Cf. Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik" y "Wissenschaft und Besinnung", en *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, 2000, tomo 7, págs. 5-36, y 37-65; y Emanuele Severino, *Destino de la necessita*. Milán, 1980.

[15] Cf. J. G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, en *Werke*, tomo 5. Berlín/Weimar, 1982, especialmente págs. 177ss.; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Haag, 1962; y Th. Lessing, "Die >Kulturmission< der abendländischen Völker" en su libro: *Wortmeldungen eines Unerschrockenen*. Leipzig/Weimar, 1987, págs. 248ss.

pueblos de la tierra que no han "disfrutado" de las excelencias de nuestro desarrollo. Y debemos hacerlo por dos razones al menos: una, de justicia elemental, que sería la obligación de reparar los daños; y, otra, de corte acaso egoísta, que dice que ayudar a sanar los daños en el otro revierte en beneficio de todos en cuanto la reparación es condición para descubrir posibilidades y alternativas que enterramos con nuestro progreso.

Insistimos en comenzar por la cuestión de la justicia y replantar el derecho con que hemos invadido el espacio y el tiempo de otros pueblos y con que hemos sobrecargado la tierra entera con productos y artefactos que, en el fondo, nadie necesita [16]—a no ser para aumentar el dinero—, porque reparar los daños del pasado es condición indispensable para mejorar la calidad del presente y del futuro.

Esta demanda de justicia que plantea la interculturalidad, sin embargo, es sobre todo importante para revisar el actual concepto de desarrollo sostenible, que es el punto que ahora nos interesa resaltar. Pasemos, entonces, a presentar brevemente algunos aspectos que consideramos centrales de cara a una crítica intercultural del concepto de la sostenibilidad.

En primer lugar, debe notarse que la reparación de los daños pasados que plantea la demanda intercultural de justicia no se hace con la intención de recrear las condiciones para una restitución romántica de formas tradicionales de vida, su verdadero sentido es la manifestación real de la pluralidad vital. Por eso reparación tiene mucho que ver con la descolonización como proceso de desocupación de la realidad vital, de vaciamiento del mundo y de retirada de la corporalidad humana. Si muestra idea de progreso y la dinámica de nuestro desarrollo se han apoderado de la vida, han invadido el mundo y han penetrado incluso en los cuerpos humanos, la reparación comienza con un movimiento de encogimiento por parte de la civilización que ha *producido* esa constelación de lo real que Heidegger llamó el "Gestell" [17]. Esta es justamente la condición para que aflore en toda su intensidad la pluralidad de la vida con sus muchos caminos, o sea, con su tejido de relaciones en el que la "dependencia", el mutuo "necesitarse", no es obstáculo sino, al contrario, condición de posibilidad para ser con realidad plena.

Esta explosión de las relaciones de la vida o, si se prefiere, esta irrupción de la vida como relación de realidades en los espacios y tiempos liberados por el movimiento de la descolonización, es justo lo que abre una primera perspectiva para revisar interculturalmente el concepto de la sostenibilidad, puesto que sobre este nuevo horizonte podemos contrastar nuestras ideas del progreso y del desarrollo con otras formas de "ser-en-el-mundo" que, por no haber industrializado la experiencia del tiempo, comparten el tiempo originario de la vida; son parte de ese tiempo y tienen, por tanto, todo el tiempo del mundo para *esperar* los ritmos de crecimiento que acompañan los ciclos relacionales de la vida [18].

Pues bien, a la luz de esta experiencia del tiempo las ideas del progreso y del desarrollo parecen responder a la necesidad particular de una civilización que ha fragmentado la temporalidad de la vida, o mejor dicho, que, por su pasión de apoderarse del tiempo para señorear sobre la "historia", aísla el tiempo a un momento del hacer o producir valor ("time is money"), lo desconecta del progreso o tejido de relaciones en que acontece lo real cósmico, y lo ocupa por entero con las ideas del progreso o el desarrollo. Tiempo quiere decir aquí proceso civilizatorio; un horario histórico en el que el mismo proceso temporal es un medio o instrumento del progreso.

En sentido crítico, y a la vista de ritmos culturales que responden a la temporalidad cósmica, habría que preguntarse si la propuesta de la sostenibilidad se mantiene aún en el horizonte de un modelo que ha sancionado una relación instrumental con el tiempo, uniformando el tiempo en esa historia del desarrollo lineal que protagoniza el ser humano que está *industriosamente* en el mundo; o si, por el contrario, rompe con este horizonte, y por respeto a lo que acontece en el tiempo, pluraliza la idea de desarrollo.

Personalmente, como ya adelantábamos, tenemos la impresión de que la idea del desarrollo sostenible se mantiene todavía presa en los límites de ese horizonte moderno centroeuropeo. Y la interculturalidad le podría ayudar a superarlo, al mostrarle por ejemplo que hay que liberar la experiencia del tiempo de la dinámica del desarrollo porque el progreso no es ni la medida ni la finalidad del tiempo.

Otro aspecto que consideramos criticable desde una perspectiva intercultural es el "activismo" occidental que parece suponer el uso del adjetivo "sostenible" en el concepto de desarrollo sostenible. Resaltamos este aspecto, porque, si el anterior remitía a la concepción del cosmos y del tiempo, éste ahora nos confronta con la concepción del ser humano (y de las necesidades humanas) presupuesta en el planteamiento de la sostenibilidad.

[16] Cf. José Martí, "Congreso internacional de Washington", en *Obras completas*. La Habana, 1975, tomo 6, págs. 46ss.

[17] Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", en *ed. cit.*, págs. 7ss. Ver también Raúl Fornet-Betancourt, "Two Philosophical Approaches to the Problem of Technics and their Meaning por Latin America", en Carl Mitcham (ed.), *Philosophy and Technology in Spanish Speaking Countries*. Boston, 1993, págs. 271-281.

[18] Cf. Àngels Candells, *La noció de temps en Raimon Panikkar. Un diàleg amb el buddhisme*. Barcelona (tesis doctoral), 2005.

Decíamos que sentimos en el proyecto del desarrollo sostenible la impronta del activismo occidental, ya que nos parece percibir en esta perspectiva todavía la herencia del protagonismo del ser humano que, por no haber superado del todo el dualismo del sujeto y del objeto, entiende que su hacer, que su capacidad de invención productiva, puede sostener el equilibrio de lo real o provocar un tipo de desarrollo que restablezca el equilibrio de los distintos ecosistemas. Y por eso decíamos también que este aspecto del problema nos confronta con la concepción del ser humano implícita en tal concepción del desarrollo. Pues lo que llamamos "activismo" es para nosotros la sombra de una concepción del ser humano en la que éste cree tener el destino de la vida en sus manos, y por eso precisamente desarrolla ahora un plan de acción o de acciones que deben llevar al sostenimiento y a la sostenibilidad de la vida.

Activismo que no deja de reflejar tampoco una cierta dosis de la vanidad del sujeto moderno industrioso.

De aquí que la experiencia intercultural de culturas donde el ser humano se siente como un organismo dependiente de todos los procesos orgánicos de la vida, que no vive su vida desde la dualidad sujeto-objeto sino como un nudo específico de relaciones de actividad y pasividad, aparezca como una perspectiva que interpela el programa del desarrollo sostenible a este nivel antropológico con preguntas como éstas:

— ¿Puede el ser humano realmente sostener procesos de desarrollo?

— Y si pudiese hacerlo, ¿no supone esa *potencia* un sostén, un estar sostenido?

— ¿No habría que promover un giro antropológico por el cual el ser humano se despida del protagonismo activista del "sostenedor" de la tierra y se recupere en su natural organicidad como "ser sostenido"?

— ¿No será lo propio del ser humano estar-en-la-tierra como ser que está sostenido por las relaciones que incondicionalmente conlleva ese estar-en-la-tierra?

— ¿No será necesario acentuar la dimensión de la "pasividad" en la perspectiva de la sostenibilidad, vale decir, promover la idea de un ser humano que, lejos de olvidar el primer "acto" de la *natalidad* [19] —que es "pasivo"—, asume la *natalidad* como un proceso continuado en el que toda *potencia* o capacidad de sostener hunde sus raíces en el reconocimiento de las relaciones que lo sostienen?

A la luz de estas preguntas se podría, por ende, revisar la antropología subyacente al proyecto del desarrollo sostenible. Lo que significaría igualmente —como ya insinuábamos más arriba— una revisión del concepto de necesidades humanas. Esta sería, por decirlo así, la otra cara de la revisión intercultural de la concepción de ser humano que nos parece estar implícita en la idea de la sostenibilidad, porque es evidente que un ser humano acostumbrado a la idea de ser artífice de sí mismo y del mundo es un ser humano que está acostumbrado asimismo a necesitar o pedir mucho. Pero ya decía Horacio que a los que piden mucho, les falta mucho ("multa petentibus desunt multa") [20].

Conectado con esta revisión intercultural de las necesidades humanas está el tercer aspecto o elemento de una crítica de la idea del desarrollo sostenible. Por cuanto, tal es nuestra sospecha, este planteamiento parte de la "evidencia" de que las necesidades de las generaciones actuales y futuras deben ser satisfechas o que hay que asegurar las condiciones para ello. Pero, además de la ya mencionada cuestión de revisar el concepto de necesidades humanas, el testimonio vivo de culturas que tienen otro trato con las necesidades y que enseñan al ser humano a *vivir* con necesidades como aquello que justamente manifiesta que seres de necesidades son seres que se *necesitan*; es decir, que enseñan a *vivir* y no a *usar* las necesidades como *carencias* que la industria debe satisfacer: el testimonio de culturas semejantes que nos muestra —insistimos en esta visión alternativa— que las necesidades humanas son ante todo expresión de la "necesitada" relacionalidad constitutiva de la realidad, ¿no podría ser este testimonio un impulso para plantear una pregunta incómoda e insolente para nuestra civilización , a saber, la pregunta de si la única forma de tratar con las necesidades es la forma en que nos ha acostumbrado nuestra civilización del progreso?

Seres humanos que vivencian en su vida las necesidades como actualización del *necesitarse*, no necesitan sostener sus necesidades pues en esa estructura relacional son éstas más bien las que sostienen a los seres humanos en el ritmo de la vida. He aquí un giro en el punto de vista que podría ser un elemento más para una crítica intercultural de la idea del desarrollo sostenible.

Por último, queremos nombrar un cuarto aspecto que resume los tres anteriores e intenta mostrar que la idea de la sostenibilidad, repensada desde experiencias cosmológicas y antropológicas interculturales, necesitaría radicalizarse en el sentido de un proyecto de ética profunda [21] que afinque su normatividad en los procesos todos de la vida y no sólo en las legislacio-

[19] Cf. H. Arendt, *op. cit.*, pág. 167.

[20] Horacio, *Carmina* III, XVI, 42.

[21] Cf. Eduardo Gudynas/Graciela Evia, *La praxis por la vida. Introducción a las metodologías de la Ecología social*. Montevideo, 1991, especialmente págs. 205ss.

nes o leyes del derecho humano. De acuerdo con la perspectiva relacional de la interculturalidad, se trataría de pasar de medidas de sostenimiento a la práctica de una ética, esto es, de un modo de habitar la tierra y de vivir la vida, que llamaremos, a falta de un término mejor, la "ética del abrazo". Entendemos esta ética como la práctica de aquellas costumbres por las que manifestamos precisamente que nos acostumbramos a vivir la vida desde la celebración de esa proximidad a la naturaleza y a nuestros semejantes, que se nos da de manera gratuita por el tejido de relaciones en el que cada uno de nosotros está ya desde su nacimiento. El "abrazo" es la ética, el hábito, de acoger con cariño; de celebrar y gustar lo que se acoge como algo propio. Por eso la "ética del abrazo", más que una ética para sostener el mundo que creemos necesitar asegurar de cara a la garantía de la satisfacción de nuestras necesidades, es la ética que interrumpe el ritmo de nuestro trato industrioso con nosotros, con el otro y con la tierra, y nos impulsa a obrar con el *ambiente* de la proximidad celebrada en el "abrazo". No es, entonces, ética para un nuevo *ambiente* sino ética del *ambiente* que funda el "abrazo" al crear un espacio donde el "entorno" o "contorno" se siente parte de ese gran "nosotros" que es la vida. El abrazo celebra el "necesitarse".

3. Observación final

Una palabra aún sobre la "ética del abrazo" como símbolo de un nuevo paradigma intercultural para radicalizar el planteamiento de la sostenibilidad.

Esta ética supone un cambio radical en nosotros los humanos; un cambio que, a nuestro modo de ver, tendría que empezar por la terapia mental de la conciencia que tenemos de nosotros mismos, y muy especialmente como terapia de la relación neurótica que mantenemos con nuestra finitud. Mucho de nuestro afán de poder, de dominio y de riqueza tiene que ver con esa neurosis, ya que hemos creído, sobre todo en el Occidente moderno que margina al "homo interior", que la respuesta a la finitud (fragmentada y aislada) es la *apropiación* de realidad [22]. Hemos querido que todo sea nuestro; y, poseídos de esa idea, nos hemos desposeído de la verdadera vida.

En esta terapia el diálogo intercultural nos puede servir de gran ayuda porque nos haría comprender, al menos, que el "abrazo" es únicamente posible si dejamos caer ese yo o sujeto empresario que quiere que todo sea su propiedad.

[22] Cf. Jean Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*. Paris, 1983, especialmente págs. 495ss.; y Raúl Fornet-Betancourt, "Finitude, pouvoir, tendresse", en *Concordia* 2 (1982), págs. 39-54.

Y por último, queremos indicar que la "ética del abrazo" es también una ética del reencuentro con la justa medida [23]; la medida del ser humano que, dejando atrás el paradigma de Protágoras, sabe que su actuar es siempre un co-actuar o el actuar" *comedido* o meditativo. ■

[23] Cf. Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?* Frankfurt/M, 1986; y desde una perspectiva feminista actual ver: Ina Praetorius, *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*. Gütersloh, 2005, así como su anterior libro: *Die Welt: ein Haushalt. Texte zur theologischen-politischen Neuorientierung*. Mainz, 2002.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
GASTOS DE CORREO INCLUIDOS

- AMÉRICA LATINA: $ 18
- OTROS PAÍSES: $ 24
- COSTA RICA: ¢ 5.000
- NÚMEROS ATRASADOS:
  - AMÉRICA LATINA: $ 3
  - OTROS PAÍSES: $ 4
  - COSTA RICA: ¢ 1.100

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones

Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

BOLIVIA: UNA EXPERIENCIA DE IZQUIERDA ALTERNATIVA

Helio Gallardo

1. Preliminar

El amplio triunfo electoral del *Movimiento Al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos* [1] en diciembre del año 2005, y la asunción presidencial de su principal dirigente, Evo Morales, en enero de 2006, han reforzado la imagen periodística y geopolítica de un "retorno de la izquierda" en América Latina, imagen que puede ir acompañada de tesis reactivas como las que señalan que "es necesario poner orden y responsabilidad racional" en la política del área y que resulta urgente "monitorear sus democracias". Por supuesto, la imagen de un retorno de 'la' izquierda es enteramente falsa, ya sea porque comprende gobiernos tan disímiles, por sus agendas locales e internacionales, como los encabezados por Lula en Brasil, Bachelet en Chile y Hugo Chávez en Venezuela, como porque se trata principal, aunque no de modo exclusivo, de procesos parlamentarios que, en el marco de cada país, terminan en triunfos *electorales* 'de izquierda', pero no necesariamente en triunfos *político-culturales* de izquierda, conquistas que deberían sostenerse, en último término, en la organización y movilización, no puramente electoral, de los sectores populares y en la constitución de poderes 'locales'. La situación brasileña reseña bien esta última conceptuación. Aunque la administración de Lula desempeñe un rol decisivo para evitar iniciativas avasalladoras de los Estados Unidos en el área (ALCA, por ejemplo), internamente administra 'desde la izquierda' pero sin contenido social popular significativo a un Brasil para las minorías pudientes y los conglomerados transnacionales [2].

El punto anterior se relaciona con un desafío central: lo que caracteriza a las izquierdas latinoamericanas, o debería caracterizarlas, tanto si se empeñan en el trabajo parlamentario como en otro tipo de estrategias, no es solo alcanzar el poder, sino *transformar su carácter*. La transformación de este carácter, excluyente y vertical, o sea centrado en lógicas de dominación, tiene como referente antropológico la promesa moderna de autoconstitución de sujetos: que la gente alcance control sobre sus existencias en entornos que no determina enteramente. En este sentido, las políticas 'de izquierda' en América Latina no bajan desde el Estado o el Gobierno, sino que se autoconstituyen en sus formas decisivas en el seno de las tramas sociales básicas. Estado y gobierno, partidos populares y liderazgos, pueden crear condiciones para esta autoconstitución. En términos conceptuales esto permite señalar que la administración Lula no es de izquierda y que, por el momento, la experiencia bolivariana local y regional que encabeza Hugo Chávez

[1] En el enfrentamiento presidencial, el MAS-IPSP obtuvo casi el 54% de los votos. Para el Congreso, bajo a casi el 44%. Su más inmediato contendiente, Jorge Quiroga, del Partido Democrático y Social (derecha neoliberal), casi el 29% en ambos casos. Con estos resultados el MAS puede enfrentar un bloqueo parlamentario para votaciones calificadas al no contar con suficientes votos en el Senado. Sin embargo, el triunfo electoral del MAS-IPSP es espectacular y el gobierno que encabeza Evo Morales apuesta al llamado a una Constituyente que podría variar la actual aritmética y lógica parlamentarias.

[2] Durante el año 2005, los sectores opulentos de Brasil crecieron un 11,3%, casi el doble que su crecimiento mundial (6,5%). Asimismo, los bancos elevaron sus ganancias en un 60%. Acentuar la concentración de riqueza y 'atacar' la pobreza mediante subsidios y clientelismos es la base de la política 'social' de Lula.

tampoco lo sería. Ello no significa denunciar a estas administraciones y procesos como fraudes o anatematizarlos como "los peores enemigos del pueblo". Únicamente se los describe como no siendo de izquierda, lo que no impide que puedan representar papeles positivos al interior de los sectores populares o interpelar sensibilidades 'de izquierda'.

Interesa en estas notas enfatizar los aspectos que hacen de la experiencia boliviana encabezada por el gobierno del MAS-IPSP un posible gobierno de izquierda radical. Las notas han sido redactadas desde fuera del proceso boliviano y se resienten de ello. En el análisis político popular nada reemplaza poder sentir y acompañar el testimonio de la gente que protagoniza procesos reivindicativos radicales y de liberación y, también, la calidad del resentimiento y odio que expresan sus opositores y enemigos. En otro ángulo, la fase actual, en la conducción del gobierno, del proceso boliviano, es muy reciente y existen factores objetivos, internos e internacionales, que podrían dañar o alterar el curso que señalamos en estos apuntes. Sirvan ellos entonces solo como aliciente para una discusión en el camino de comprender lo que se juega hoy en Bolivia y América Latina.

2. Introducción a tres gobiernos antioligárquicos latinoamericanos

En mayo de 2006 los gobiernos de Bolivia, Cuba y Venezuela firmaron un *Tratado Comercial de los Pueblos*. Los tres gobiernos tienen en común el configurar, para la visión estadounidense y de la prensa comercial, el "eje del mal" hemisférico. Este 'eje' congregaría las políticas irresponsables (nacionalistas o populistas) y al obsoleto 'comunismo' y estaría vinculado a acciones desestabilizadoras como el narcotráfico, el terrorismo y el bolivarismo. Si nos alejamos de esta imagen oficial, los tres gobiernos tienen además en común el que sus políticas (exitosas o frustradas) se acompañan de un fuerte discurso *antioligárquico*, es decir contra las instituciones y lógicas (locales e internacionales) que discriminan y excluyen y por la articulación o integración nacional y regional. Así, por ejemplo, el *Tratado Comercial de los Pueblos* recién mencionado, promueve la complementariedad frente a la competencia, la convivencia con la Naturaleza contra la explotación irracional de los recursos y la defensa de la propiedad social frente a la privatización externa en el marco de un enfrentamiento a las propuestas neoliberales en curso. Valora el comercio y la inversión no como fines en sí mismos (la sacralización del 'crecimiento' económico), sino como medios o factores para un desarrollo humano.

En América Latina, cuya dinámica social y formas de propiedad y prestigio producen empobrecidos y excluidos de todo tipo [3], las políticas antioligarquicas o antineoligárquicas han constituido fenómenos inscritos o en esfuerzos de *modernización* sin explícito referente de clase o en procesos conducidos por un imaginario de izquierda en el sentido de una 'actualización' que beneficie a los sectores sociohistóricamente postergados. Los procesos de 'modernización' han llevado a la constitución de las nuevas oligarquías (industriales, tecnócratas, alta burocracia pública y privada, capas medias altas, medios masivos) que hoy reinan en alianza con las antiguas oligarquías (terratenientes, banqueros, comerciantes importadores, ejércitos, jerarquía eclesial) y constituyen la expresión local o 'nacional' del sistema imperial de dominación vigente en el hemisferio. De modo que las condiciones sociales, económicas y culturales de América Latina han hecho posible tanto un discurso antioligárquico no izquierdista y una práctica antioligárquica de izquierda.

Señalamos que los gobiernos de Bolivia, Cuba y Venezuela tienen en común un discurso antioligárquico y antineoligárquico. Este hecho no los hace, sin embargo, inmediata e igualmente 'de izquierda' o de izquierda radical. Conviene reparar aquí en determinados aspectos de los diversos procesos de gestación de estos gobiernos para introducirse a la distinta manera que tienen de ser antioligárquicos (que inevitablemente significa anticapitalismo dependiente) y, por tanto, a las posiciones diferenciadas que ocupan dentro de un espectro 'de izquierdas'.

El proceso revolucionario cubano se dio un gobierno nacional tras una guerra popular. Casi de inmediato fue separado del hemisferio y bloqueado por los Estados Unidos; resolvió desafíos internos e internacionales aceptando su cooptación por el bloque de países socialistas históricos dominado por la Unión Soviética (mercado socialista). Su experiencia pasó entonces por entero a inscribirse en el marco de lo que se llamó "Guerra Fría". En este marco el gobierno cubano combinó sus posturas martianas o nacionales (cubanía) con la ortodoxia ideológica del marxismo-leninismo. La última incluye la *ausencia de oposición efectiva* y se expresa en un sistema político que tiende a una altísima *concentración de poder*. En Cuba no ha existido oposición al gobierno revolucionario por factores diversos y de distinto peso. Tempranamente hubo un masivo exilio y expulsión de grupos opulentos, profesionales y sectores confesionales. Posteriormente la Constitución (1975) tornó ilegal la oposición política que se realizara fuera del Partido Comunista. La política estadounidense de financiar a los grupos opositores (incluyendo terroristas), dentro

[3] Expresados, por ejemplo, en las cifras de pobreza y miseria, pero igualmente en los bajos salarios, el machismo, las emigraciones forzadas, los racismos y la devastación del hábitat natural.

y fuera de Cuba, deslegitimó en mayor o menor medida todas las formas de oposición. Una alta centralización del poder, con al menos un ciudadano por encima de toda sospecha, y la compleja empatía derivada de una vigorosa conducción carismática, favorecieron el manejo vertical de las decisiones políticas. Por último, el sitio y embargo con efectos de bloqueo por parte de los Estados Unidos y la permanente conspiración de su Departamento de Estado por destruir la experiencia revolucionaria y liquidar a su dirigencia, contribuyeron de manera decisiva en la creación de una sensibilidad que hizo de los opositores, enemigos. En efecto, en Cuba se ha vivido, desde 1959 a la fecha, una guerra.

La no factibilidad de una oposición interna efectiva, cualesquiera sean los entornos que determinan esta no factibilidad, genera, en lo que aquí interesa, las condiciones para la eventualidad de una forma no tradicional de oligarquía, en su sentido lato de *conducción* y *dominio por unos pocos*, que pueden institucionalizar mecanismos de discriminación y de exclusión o reforzar algunos ya existentes, como el machismo y la pasividad ciudadanas. La forma no tradicional de esta oligarquía (que ni es plutocracia ni tampoco necesariamente el dominio de los peores) con destinatario popular es que se orienta a universalizar opciones en salud, educación, seguridad, recreación y propiedad para los sectores empobrecidos y hace de la honestidad de sus principales dirigentes un referente cultural y social. En la experiencia cubana, además, la conducción por "estos pocos" se inscribe como una experiencia de *desarrollo nacional* tal como se la entendió después de la Segunda Guerra Mundial bajo el enfrentamiento cara a cara de capitalismo y socialismo.

La experiencia venezolana, abierta en su fase actual por el triunfo *electoral* del *Polo Patriótico* y el *Movimiento V República* (fundado en 1997 por Hugo Chávez), en las elecciones de 1998 y 1999 (Constituyente), se da en el marco de un colapso completo de las organizaciones políticas tradicionales (COPEI, AD e izquierdas) y sus clientelas sociales, y por el debilitamiento y posterior naufragio de la Confederación de Trabajadores de Venezuela. Se trata del hundimiento del sistema político y de su reconstitución bajo un liderazgo chavista asentado en votaciones masivas.

Aunque el antecedente social más lejano de la experiencia bolivariana venezolana es el 'caracazo' popular espontáneo y, sin paradoja, antineoliberal, de 1989 contra Carlos Andrés Pérez, el chavismo no ganó ni ha avanzado sostenido por un movimiento social articulado, sino apoyándose en la cohesión de las fuerzas armadas en ejercicio y en una multitud de espacios populares dispersos y sin mayor centralización política ni cultural. Esto, o sea la ausencia de 'poder local', de alguna manera 'obliga' a la dirección chavista a intervenir *verticalmente* en sus bases de apoyo social, ya sea a través de las misiones [4] o por medio de prácticas clientelares más tradicionales, como en el caso de las ayudas a los trabajadores reunidos en la recientemente creada Unión Nacional de Trabajadores, o por medio de aparatos bolivarianos de 'coordinación' desde arriba. En términos esquemáticos, la conducción política chavista interviene en los grupos sociales para procurar ganarlos para sus objetivos o para subordinarlos a ellos. Lo acelerado del proceso, la entera descomposición previa, la claridad acerca de las metas a alcanzar (sin mayor inquietud por la eficacia de los medios), el apoyo de personal cubano, la formación militar de Hugo Chávez y su personalidad carismática son factores de este proceso de intervención.

A diferencia del proceso cubano, y por su carácter institucional con separación formal de poderes, la experiencia venezolana tiene oposición interna, aunque desagregada y errática en especial después del fracasado golpe de Estado en abril de 2002. Por ello, y pese a la forma parlamentaria del proceso bolivariano, el colapso del sistema político tradicional alcanza un efecto parecido al logrado por la guerra revolucionaria cubana: la *ausencia de oposición*, si bien en el caso venezolano este vacío es situacional. De todas formas, el permanente esfuerzo, quizás inevitable, por incidir de modo vertical en los grupos sociales populares para ganarlos para 'la' causa, ha conseguido acentuar la polarización venezolana en chavistas y antichavistas, polarización que tiene caracteres ideológicos y de clase pero también enseña una realidad social más compleja: la ineficacia del proceso, hasta el momento, para captar el apoyo de sectores medios de la población. Venezuela avanza así hacia una cultura de enfrentamiento (en un contexto internacional no solidario con el bolivarismo) en el marco de lo que parece un proceso politicista de modernización o actualización inclusiva aunque sin autonomía, pese a las posibilidades de participación abiertas por la Constitución de 1999, para los sectores populares. En breve, la conducción chavista del proceso carece de interlocutores tanto hacia la izquierda como hacia el centro y la derecha. Su espacio político tiende a quedar caracterizado como uno que contiene *clientelas* y *enemigos*.

Tanto la experiencia venezolana como la cubana tienen en común ser procesos *politicistas* (o sea que operan desde el poder estatal y gubernamental abstrayéndose, mejor o peor, de la significación radical de las tramas sociales básicas y complejas en los proyec-

[4] Las "misiones" son planes sociales que tienen como objetivo incluir a las venezolanas y los venezolanos que han sido producidos como altamente vulnerables por el sistema social. Cubren campos como educación, salud, vivienda y alimentación, comercio y pueden tener participación militar. Existe una misión específica para los pueblos indígenas *(Misión Guaicaipuro)*.

tos liberadores). El politicismo se nutre tanto de la composición estructural de las formaciones sociales modernas y capitalistas (economía política 'natural' y Estado 'artificial', consensual o consociativo) como de las ideologías que, surgidas desde esta composición estructural dicotómica o tricotómica (si se incorpora el ámbito privado familiar), hacen parecer como enteramente diferenciadas por su naturaleza las existencias particular y pública. En la primera, por ejemplo, puede reinar el egoísmo; la segunda se organiza y dirige por el 'bien común' o al menos por la felicidad para la mayoría. El prestigio ideológico del ámbito público (Estado, gobierno) se deriva de su racionalidad ética y del carácter universal de su dominio jurídico.

En términos conceptuales, las políticas públicas deberían ser siempre racionales y alcanzar máximamente sus objetivos porque son diseñadas y ejecutadas por funcionarios que solo buscan el bienestar común. Pueden cometer errores o enfatizar disfunciones, pero se encuentran al mismo tiempo en la posición óptima para reconocerlos, criticarlos y corregirlos sin acumular innecesariamente daños. Se entiende que los ideologemas politicistas son particularmente extravagantes cuando se verbalizan y practican en formaciones sociales donde Estado y gobierno son reconocidamente patrimonialistas y clientelares (sin que sea necesario discutir su dependencia internacional y su carácter de clase y sexo-género), lo que los torna políticamente corruptos y venales. El discurso politicista "resuelve" estos últimos escándalos atribuyéndolos a individuos corruptos y venales o a situaciones 'de excepción' (como en los casos de terror de Estado). Aunque no es del caso tratar aquí de ampliar esta discusión, el politicismo cubano y venezolano descansa en el imaginario burgués básico y lo adereza con una filosofía de la historia en la que los últimos *serán llevados* a los primeros lugares, mediante el inapelable papel rector de las vanguardias, la eficiencia de la ingeniería militar o partidaria y el caudillismo carismático. El efecto también básico, ya hemos señalado, deseado o no deseado, es la configuración de un *nuevo tipo de oligarquía funcionaria* [5] y la reaparición de las antiguas formas de corrupción y venalidad [6], acompañadas con la gestación de algunas originales.

La experiencia boliviana, conducida desde la presidencia por el MAS-IPSP, se diferencia notoriamente por su gestación de las experiencias cubana y venezolana *. Si bien coincide con esta última en su carácter parlamentario-institucional, sus antecedentes están en *enérgicas movilizaciones sociopolíticas* que, a su vez, se apoyan tanto en las experiencias de contraste histórico que caracterizan a los pueblos originarios de Bolivia: aymaras, quechuas y guaraníes, como a su más moderna experiencia de lucha obrera, campesina, en especial la cocalera, y ciudadana. La elección de Evo Morales a la presidencia, con casi el 54% de los votos, forma parte, quizás decisiva, de un proceso en el que los sectores populares bolivianos libraron y ganaron dos batallas que bordearon lo insurreccional: la *Guerra del Agua* (centro en Cochabamba, 1999-2001) y la *Guerra del Gas* (centro en El Alto, octubre de 2003). Los nombres de estas guerras son en buena medida simbólicos respecto de la realidad popular boliviana. Se trata de batallas orientadas a la defensa y reconquista del agua, decisiva para la vida, y de una de sus últimas riquezas naturales amenazada por la enajenación oligárquica y capitalista: los hidrocarburos.

El sistema imperial de dominación ha hecho de Bolivia una economía centralmente primaria-exportadora funcional para el capitalismo global. En Bolivia, la alianza oligárquico-corporaciones transnacionales se ha llevado prácticamente todo: plata, estaño, madera, agua, zinc. Sus vecinos latinoamericanos, Chile, Brasil, Paraguay, le han despojado de territorios equivalentes a medio millón de kilómetros cuadrados. Chile, en particular, mediante una guerra de rapiña, lo privó de 158.000 km^2 y de salida al mar. Vecinos, oligarcas y transnacionales han querido llevarse todo de Bolivia, *excepto la población* [7] a la que siempre se ha despreciado interna e internacionalmente. Los ajustes estructurales exigidos por la globalización han aumentado de manera dramática el desempleo (el urbano pasó de 4,3 a 8,7 entre 1997 y 2004) y elevado la cifra de empobrecidos y miserables al 70% de la población. Bolivia es un nombre que condensa, en el límite, el capitalismo dependiente latinoamericano con conducción oligárquica y 'respaldo' internacional: a su población mayoritaria la han despojado de todo en el mismo movimiento que se ha discriminado, invisibilizado, explotado y reprimido a su población *originaria*, a sus campesinos y a sus trabajadores.

La Guerra del Agua (huelgas, cortes de carreteras, enfrentamientos armados contra las tropas oficiales) fue protagonizada por indígenas, juntas vecinales, algunos sindicalistas, cocaleros, estudiantes, asociaciones de profesionales, campesinos y transportistas, sostenidos por el apoyo de la población de los depar-

[5] A la que se integran cómodamente individuos y sectores oportunistas mediante el recurso de gritar con vigor "¡revolución!".

[6] Que supuestamente desaparecerían ante el avance revolucionario. El politicismo sostiene que los controles propios de la planificación racional y del Estado de derecho hacen desaparecer la corrupción. Si no fuese patético, debería uno reírse.

* La información específica sobre Bolivia utilizó trabajos de Ángel Guerra Cabrera, Francisco Fernández Buey, Adalid Contreras Baspineiro, Mario Ronald Duran Chuquimia, Claudia López, Antonio Peredo Leigue, José Pinto, Carlos Valdez, Raúl Zibechi, textos aparecidos principalmente en *ALAI*.

[7] En 1909, Alcides Arguedas, nacido en Bolivia, escribe *Pueblo enfermo* para hablar de su país. Su juicio capital es que en Bolivia la sangre blanca ha sido descompuesta por la sangre indígena y que este rebajamiento étnico y biológico torna a Bolivia despreciable en su conjunto.

tamentos de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, y organizados en un sindicato ciudadano (*Coordinadora de Defensa del Agua*) [8] que dieron su lucha bajo el lema "Por el Agua y por la Vida", sentencia que condensa bien el carácter radical de su empeño. El presidente Hugo Banzer, jaqueado por los alzamientos populares, las denuncias de corrupción y su fragilidad personal, renunció en agosto de 2001. La empresa estadounidense Bechtel, que estaba en el foco del conflicto, ya que el gobierno central y el Municipio de Cochabamba le habían concedido el servicio y la distribución del agua y también los medios legales para sustraerla del control de la población y transformarla en mercancía, fue expulsada de Bolivia. En esta ocasión, y tras un período de decadencia de la resistencia popular, una acción que hería las costumbres y usos de los campesinos, de las comunidades indígenas y de la ciudadanía emergente no quedaba impune. La resistencia social y política, centrada en la *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida*, forzó la renuncia de un presidente, expulsó a Bechtel y recuperó el agua y, con ella, alimentó para todos su esperanza de vida.

La *Guerra del Gas* (octubre de 2003) se originó al encadenarse la lucha de campesinas y campesinos por la liberación de uno de sus dirigentes, demanda reprimida con ferocidad por el Gobierno, con otras demandas (abrogación de la ley de Seguridad Ciudadana, indemnización a los familiares de los campesinos asesinados y heridos en los enfrentamientos, medios de trabajo, salud, educación y mercados para los campesinos) y, finalmente, con el rechazo a la decisión del presidente, Gonzalo Sánchez de Lozada, de vender el gas boliviano a los Estados Unidos exportándolo por puertos chilenos. Este repudio avanzó desde pedir la exportación por puertos peruanos a solicitar la industrialización del gas en Bolivia (exportar con valor agregado) y, en fin, exigir la renuncia del presidente. La batalla popular incluyó bloqueos de carreteras, huelgas, marchas, paros cívicos, detención de turistas como rehenes y enfrentamientos armados. El Gobierno contestó con la militarización de El Alto (ciudad de unos 700.000 habitantes) y represión policial y militar. El MAS, incorporado de lleno a esta lucha, y otros sectores sociales, demandaron la nacionalización de los yacimientos de gas y la renuncia de Sánchez de Losada. Los diarios hablaban de una "Revolución Aymara", y el Gobierno se dispersó como resultado de la represión brutal ordenada por el Presidente. En la tercera semana de octubre, campesinos, mineros y comités ciudadanos sitiaron la Casa Presidencial exigiendo la renuncia del presidente. Sánchez de Lozada huyó a los Estados Unidos y dejó su renuncia por escrito. Asume el Vicepresidente, Carlos Mesa, quien solicita una tregua para emprender la reconstrucción del país, y se compromete a llamar a un referéndum sobre la venta del gas, modificar la Ley de Hidrocarburos y discutir el llamado a una Asamblea Constituyente. No cumplirá nada. Sitiado por las demandas populares para que se les restituya Bolivia, se ve forzado a adelantar las elecciones para diciembre de 2005. El resultado de éstas ya se sabe.

En lo que aquí interesa, la experiencia boliviana encabezada por el MAS-IPSP es sobre todo parlamentaria pero posee un componente (a veces agregado, en otras diferenciado hasta la hostilidad) social, ideológico y político popular no parlamentario. Se trata aquí de una oposición popular *de izquierda* con recientes experiencias de organización y lucha (y otras más históricas) que el gobierno actual no puede ignorar y que difícilmente podría ser cooptada. La eventualidad de una represión de estos sectores está, en esta fase, asimismo, descartada. Esta oposición 'de izquierda' se ha constituido a veces contando con el accionar político de Evo Morales y en otras funcionando de forma paralela y encontrada con él. Aunque electoral y parlamentariamente esta oposición es irrelevante, su importancia es social y cultural, lo que implica que su acción agitativa tiene capacidad de convocatoria. En los meses iniciales de la administración del MAS el *ethos* de esta izquierda se ha manifestado, por ejemplo, en reivindicaciones salariales y de empleo (Central Obrera de Bolivia, maestros, trabajadores de la salud), demandas impositivas (transportistas), paros cívicos (Beni), agitación minoritaria de grupos indígenas sobre su derecho a la territorialidad, bloqueos de carreteras y también exigencias de amnistía para los presos políticos.

Al mismo tiempo, el gobierno del MAS-IPSP debe enfrentar una oposición de derecha (oligarquía, empresarios, transnacionales) sin posibilidades de gobernar, pero que posee capacidad de bloqueo institucional debido a su representación numérica en el Senado, al igual que fuerza ideológica y capacidad específica de convocatoria con las tesis autonomistas o regionalistas que le dieron triunfos electorales en los departamentos de Cochabamba, Santa Cruz de la Sierra y Tarija, áreas que, combinadas, reúnen un 20% de la población del país. Además de su capacidad institucional y fuerza departamental (en particular en Santa Cruz, donde se ubican los yacimientos de gas) esta derecha es sólidamente racista y etnocéntrica, desprecia a los indígenas y estima que un 'patán' como Evo Morales puede ser comprado o no pasará de ser un mal pasajero. El llamado a votar de manera simultánea, a inicios del mes de julio de 2006, la elección de delegados a la Constituyente y las autonomías departamentales, ha constituido su primer posicionamiento en un proyecto para avanzar hacia la completa desnacionalización, vía la fragmentación económica y administrativa, de Bolivia, y debilitar hasta anular al gobierno del MAS-IPSP. Esta oposi-

[8] Un sindicato ciudadano es un espacio de encuentro y organización de distintos sectores de la ciudad y del campo que se reúnen sin intermediarios en grandes asambleas para discutir, decidir y ejecutar.

ción busca asimismo ligar sus planteamientos con las luchas reivindicativas 'de izquierda' y puede contar con el apoyo, abierto o disimulado, del entorno internacional y, en lo interno, de la jerarquía católica (más del 85% de los bolivianos se reconoce católico) y los medios masivos.

Sobre el párrafo anterior conviene destacar que la cuestión de las *autonomías departamentales* (y *nacionales*) en Bolivia admite diversas lecturas. La más fuerte es la que se entronca con las reivindicaciones de los pueblos originarios y está presente en la convocatoria a la Constituyente que encabeza el gobierno del MAS. Para este enfoque, las autonomías se entienden centralmente como el reconocimiento humano y jurídico de los pueblos y las naciones excluidos, su derecho a la territorialidad y a un gobierno propio en el marco de una articulación *nacional* multinacional y pluricultural que refuerza (para el caso de Bolivia constituye por vez primera) una *soberanía popular*. Autonomía de las naciones indígenas y constitución de una nación boliviana pluricultural no se entienden aquí como procesos paralelos o antagónicos.

Una lectura muy distinta de las autonomías hacen los grupos de derecha, oligárquicos y neoligárquicos o 'modernizadores', apoyados en las prefecturas regionales de oposición (seis de un total de nueve). Inscriben su reclamo en el imaginario de la "guerra de los ricos contra los pobres" anunciada por la pareja Toffler [9]. Específicamente en el caso de Santa Cruz de la Sierra, se trata de enajenar al pueblo boliviano los yacimientos de gas y el entorno de negocios que ellos generan y de administrarlos en beneficio de minorías regionales y de las corporaciones transnacionales. La referencia es aquí a una 'autonomía' que prolonga y acentúa la descomposición histórica de Bolivia y busca sancionar jurídicamente su feudalización.

Los discursos se enrarecen porque el tema de las autonomías en Bolivia: reconocimiento, respeto y acompañamiento culturales, descentralización, modernización, democratización, posee legitimidad debido a la necesidad de una profunda recomposición de su Estado que ya no puede operar más sin efectivas transferencias de poder (económico, político, cultural). El desafío es si esas transferencias de poder empoderan a 'los de abajo' o acentúan el dominio de 'los de arriba'. El reto es crucial porque Bolivia contiene actualmente una crisis de dominación, trabajada por los sectores populares y en particular por las organizaciones indígenas, y sale, con el gobierno del MAS-IPSP, de una situación de ingobernabilidad. En esta crisis de dominación (a la que se suma una crisis estructural derivada del modelo neoliberal aplicado a un capitalismo de Estado obscenamente oligárquico y dependiente) muchos de los 'de abajo' ya no aceptan sus situaciones de exclusión, invisibilización y miseria.

Una salida de *'gobernabilidad' clientelar*, o 'realista', como la de Lula en Brasil, no parece factible. Una salida hacia la derecha supone una intensa represión y, eventualmente, una (o varias) guerra o la descomposición. Por ello el rumbo, considerando el caudal electoral del MAS-IPSP, parece potenciar un camino nacional con *diálogo 'de izquierdas'*, o sea popular, que recibirá un constante acoso neoligárquico. En este sentido, el gobierno que encabeza Morales debe transitar desde ser la única opción de gobernabilidad actual (que es una de sus principales fuerzas) para constituirse en factor de un proceso que constituya un nuevo bloque étnico y social de poder político y cultural de modo que al menos la organización oligárquica y neoligárquica, y con ellas el neoliberalismo y la globalización antipopular, de Bolivia, carezcan históricamente de capacidad de retorno. No es asunto de hegemonía, aunque este aspecto esté contenido en el reto, sino radicalmente moral y cultural. Es decir, de una tarea que no puede ser acometida de forma vertical. Y que, además, no ha sido acometida nunca en América Latina. Las condiciones de Bolivia la tornan exigencia.

3. El socialismo alternativo del MAS

Fuera de Bolivia, una agrupación que lleve como nombre *Movimiento Al Socialismo* evoca probablemente determinaciones ligadas con el marxismo-leninismo, la administración de la lucha de clases con fraseología obrera y conducción burocrática y la estatización parcial o completa de la propiedad privada en nombre más de la productividad del trabajo, que de una apropiación social y humana de la producción en sus diferentes momentos y objetivaciones. Estos últimos elementos existen de modo complejo en la lucha política de Bolivia, sin embargo no determinan el planteamiento político oficial y dominante en el MAS bajo el liderazgo de Evo Morales. Por el contrario, en el inicio de su planteamiento doctrinal se encuentra la crítica y el rechazo del imaginario occidental moderno (del que es tributario el marxismo-leninismo) bajo la figura de la "cosmología de la cultura occidental":

> Se han cumplido 500 años de la presencia europea y 176 de visa (sic) republicana durante estos 500 años hemos estado dominados por la cosmología de la cultura occidental, dominación que no ha alcanzado ninguno de sus objetivos [10].

En realidad, sí los ha alcanzado *en tanto dominación que discrimina, explota y rebaja a las mayorías y a la*

[9] La idea básica es que las zonas opulentas se desagregan de las regiones empobrecidas para no financiar con 'su' riqueza (impuestos) la ineficacia, mala raza o flojera (Cf. *Las guerras del siglo XXI*).

[10] Todas las referencias han sido tomadas de la declaración del IV Congreso Nacional Ordinario del Movimiento Al Socialismo (Co-

Naturaleza. El mismo documento lo señala al enumerar que los 500 años de presencia europea y los 176 de vida 'republicana', han llevado a la pobreza al 97% de la población rural de Bolivia y al 60% de su gente urbana. Niños y niñas nacen con menos de dos kilos. El desempleo afecta a más del 30% de la fuerza laboral. Los analfabetos funcionales superan el 60% de una población que sufre enfermedades endémicas previsibles, como tuberculosis, incluido el mal de chagas padecido por dos millones de quechuas y aymaras. En el mismo proceso, las empresas extranjeras, en asocio con el colonialismo interno, se han apoderado del petróleo, del gas, de la electricidad, del agua, haciendo que los resultados de haber tomado el camino de copiar y remedar los fundamentos de la cultura occidental hayan resultado

> ...en la extrema pobreza, en la explotación despiadada, en masacres permanentes, en conceptos racistas intolerables.

Esta historia no es cosa del pasado: es actual:

> Los conceptos de globalización y economía de mercado se enmarcan en la cosmología occidental, como el viejo concepto de progreso que se desprendía del paradigma científico de la modernidad... El denominado siglo de las luces de occidente ha caducado y ya nos es ninguna opción para la humanidad.

Lo que se denuncia por ello no son 'solo' los resultados de la dominación occidental, sino la raíz o fundamento de estos resultados. El problema no es 'solo' político, sino *cultural* y *moral*. Una cultura como la occidental, que imagina unilateral y grotescamente que el crecimiento y la Naturaleza son infinitos, descansa en una antropología de 'Homo Faber', u hombre fabricante, correlato de la era de la máquina, del dominio de la máquina sobre la Naturaleza:

> El paradigma mecanicista de la cultura occidental ha conducido a que el hombre sea amo y señor de la creación y que su misión es llegar a dominarla. Considera a la Naturaleza *como ente sin vida y sin capacidad de autorregularse* rompe con la Naturaleza para dominarla, para erigirse en su amo y señor [11].

La respuesta del MAS a esta cosmovisión y antropología occidentales es directa: la recuperación *política*, o sea cultural, de las raíces andinas y amazónicas. Estas experiencias de vida, sus resistencias, han triunfado sobre los fundamentos de la cultura occidental. Se trata de experiencias de vida simbióticas y de total equilibrio con la Naturaleza en las que los seres humanos, comunarios o comunitarios, consciente y moralmente 'colaboran a parir la tierra' y a crear vida:

> Para nosotros el planeta tierra tiene vida. Es inteligente y autorregulado. A este principio nuestros antepasados le han denominado Pachamama, es decir madre tierra y a ella, a la madre tierra no podemos violarla a titulo de dominarla no podemos venderla ni comprarla porque somos parte de ella y en ella criamos la vida, Pachamama quiere decir que el ser humano es con y para la tierra y es lo contrario de la cultura occidental que viven de la tierra y sobre la tierra. Para nuestra cultura la tierra es vida y por eso le rendimos nuestro tributo. Le agradecemos a la Pachamama porque es el espacio habitado por los hombres. Es nuestra protectora y cuidadora por excelencia. Es una madre que ampara a sus hijos y que les da los alimentos que necesitan para vivir... Este principio simbiótico del concepto Pachamama de vivir con y para la tierra, es también el principio del equilibrio con la naturaleza, que es el único camino que nos queda para preservar la vida en el planeta.

De esta raíz cultural se sigue un compromiso moral y político:

> Tenemos un deber sagrado con la humanidad, el de luchar por retomar el paradigma de una sociedad simbiótica y de total equilibrio con la naturaleza, cuya mayor expresión es el concepto Pachamama. De lo contrario el industrialismo occidental continuará con su tarea de destruir la vida en el planeta tierra.

Más específicamente, esta cultura simbiótica conduce a la producción de relaciones sociales solidarias, de reciprocidad, no patriarcales, responsables y participativas (democracia igualitaria de consenso), de subordinación de lo individual a lo comunitario y cuyos referentes éticos lo contraponen, asimismo, frontalmente, al 'realismo' occidental:

> Estamos obligados a reponer nuestros principios éticos de no robar, no mentir, no ser flojo, no violar, no matar.

Como se advierte, esta propuesta de producción y sostenimiento *subjetivos* de una 'comunidad fraternal' dibuja un camino *civilizatorio* alternativo al trazado por el Occidente moderno (y reproducido con variantes por las sociedades del socialismo histórico). Se trata de un imaginario forjado por quienes han resistido sociohistóricamente las diversas formas de colonialismo y sujeción modernos. Es básicamente un imaginario tercermundista o 'desde el Sur', donde "Sur"' y "tercermundismo" no designan posiciones geográficas o bloques institucionales, sino prácticas y

chabamba, diciembre de 2001), la que fue confirmada en su V Congreso (Oruro, diciembre de 2003).

[11] Itálicas no están en el original.

experiencias de sujeción-liberación (existentes en Nueva York, Roma o Cochabamba) a las que resulta posible poner fin con renovadas prácticas orientadas a ganar control sobre la existencia *para que ella sea propia*. Se trata de dar un testimonio político y ético boliviano y radicalmente humano.

Este testimonio no elude el enfrentamiento con las formas actuales que asumen las tramas sociales de sujeción-liberación en Bolivia y en el mundo. Por ello el MAS denuncia de modo frontal (e intentará enfrentar con sabiduría, puesto que no puede cambiar el mundo con abstractas decisiones unilaterales) la mal llamada 'globalización' y su principal ideología y programa en América Latina, el neoliberalismo. De aquí se derivan las *tareas centrales inmediatas* del gobierno del MAS-IPSP, recogidas principalmente de las demandas populares en las guerras del agua y del gas y que pueden esquematizarse como nacionalización e industrialización de los hidrocarburos; Asamblea Constituyente para refundar multinacional, pluricultural y socialmente el país; autonomía para los pueblos y regiones; nuevo modelo económico centrado en la reciprocidad y complementariedad; legislación contra la corrupción, venalidad e impunidad políticas y contra la desproporción en los ingresos de los funcionarios públicos; legislación sobre tierra productiva que liquide el latifundio y titule las tierras para las comunidades indígenas; sí a la producción de coca y no al narcotráfico; nuevo sistema de seguridad social; legislación para un Sistema Nacional de Educación.

Pero todas estas acciones de acción gubernamental se sustentan en el criterio político básico del MAS-IPSP que es no solamente anticapitalista, anticolonial y antioligárquico, sino que busca ser un revisitamiento de un principio civilizatorio alternativo al dominante en la actualidad:

> Si la economía capitalista de intercambio y acumulación, que supone también el poder de la propiedad privada, nos ha traído la extrema pobreza, no tenemos otra opción que reponer nuestros principios económicos de reciprocidad y redistribución, es decir producir desde y para la comunidad. Para ello es necesario el control vertical y transversal de los pisos ecológicos que nos permitirán crear abundancia y calidad de vida. Por un largo período de realizar un Tink'u entre la economía capitalista de intercambio y acumulación con la economía de reciprocidad y redistribución. En este marco nuestros municipios deben funcionar bajo la filosofa del Ayllu´, del Ayni, la Mink'a y la Minga en ningún caso bajo los principios de la economía de mercado capitalista [12].

[12] El MAS menciona como referentes comunitarios fundamentales a la familia, el sindicato y la sociedad.

No se está aquí ante un planteamiento indianista de retorno al pasado, sino de testimoniar culturalmente desde la Bolivia actual un futuro posible (y exigible) para todos los seres humanos. Tampoco en estas notas se busca decir que este testimonio tendrá éxito (los enemigos son brutales y poderosos), sino de enfatizar su radicalidad popular. Testimonio organizado de lucha de aquellos a quienes el colonialismo mundial e interno convirtió en los más vulnerables, en los más invisibles, en los más despreciados. Testimonio que surge desde las entrañas para interrumpir y revertir la degradación material y espiritual radical que hasta hoy Occidente y el capitalismo han producido en América Latina.

4. Lo que ojalá no ocurra: el posible extravío del camino

Para terminar estas notas conviene indicar de manera sumaria los posibles extravíos de ruta que pueden frustrar el proceso boliviano. En primer lugar, aparece la tentación de la 'nueva gobernabilidad' con conducción 'de izquierda' que hemos ejemplificado con la administración de Lula en Brasil. La presencia cultural y política de los pueblos profundos, de campesinos y ciudadanía popular puede bloquear esta amenaza.

En segundo lugar, la oposición de izquierdas puede ser utilizada, con independencia de su voluntad, para tornar permanente una situación de ingobernabilidad que conduzca a una salida de fuerza (interna o internacional) que abra el paso a un gobierno oligárquico y represivo que se llamará a sí mismo 'democrático', y que será reconocido así internacionalmente. Este escenario debe ser impedido por el gobierno del MAS con radicalidad sabia y tajante prudencia, que implican reconocer y aceptar las tensiones (pero también riquezas) que le supone una oposición de izquierda. Convendrá recordar que en América Latina solo la experiencia cubana ha podido sacar ventaja de una ruptura institucional. Y las condiciones en que logró hacerlo no son las del inicio de este siglo.

El último desafío político-cultural a mencionar consiste en posponer las luchas estratégicas en beneficio de logros puntuales: estratégicamente se trata de una lucha cultural y moral y los principales enemigos deben ser desde ya tendencialmente aislados y obligados a retroceder y a expiar allí donde se determinan sus reinos: iglesias, familias, formas de propiedad. Radicalidad, tenacidad, sabiduría para producir cambios sin aplastar. Por ahí se moverá el testimonio de éxito de la experiencia boliviana. Y es por su contenido popular organizado probado en la lucha que se le puede valorar, recién iniciado su trayecto, como una experiencia latinoamericana de izquierda alternativa. ■

COCA COLA, PEPSI COLA Y LAS POLÍTICAS DE SEGURIDAD ALIMENTARIA

Vandana Shiva

En una democracia, la prohibición de productos y actividades perjudiciales es la expresión de las libertades y los derechos de los ciudadanos. Las prohibiciones protegen a los ciudadanos de peligros contra la salud y el medioambiente. Por eso se ha prohibido el tabaco en los lugares públicos. Por ello, el protocolo de Montreal ha prohibido las sustancias con ozono empobrecido y la Convención de Basilea el comercio de residuos tóxicos y peligrosos.

Coca Cola y Pepsi Cola se han unido al grupo de productos tóxicos y peligrosos que es preciso prohibir para proteger la salud de los ciudadanos y el medioambiente. El 22 de agosto pasado, la campaña "Coke y Pepsi fuera de la India" intensificó su actividad con un día de acciones para la prohibición de los dos refrescos. Kerala ya ha prohibido las Colas. Karnataka, Madhya Pradesh, Gujarat y Rajastán han prohibido los refrescos en los centros educativos y en las cafeterías de las instituciones oficiales. Y los espacios libres de Coca Cola y Pepsi Cola se están extendiendo por todo el país.

1. Robar el agua y producir sed

Existen poderosas razones medioambientales y de derechos humanos para prohibir la producción de bebidas refrescantes en la India. Cada fábrica de Coca y de Pepsi extrae 1-2 millones de litros de agua diarios. Si cada fábrica saca 1-2 millones de litros al día y hay noventa fábricas, la extracción diaria se encuentra entre 90-180 millones de litros. Cantidad que cubriría las necesidades diarias de agua potable de millones de personas. Cada litro de estos refrescos destruye y contamina diez litros de agua y en los lodos tóxicos producidos se han encontrado altos niveles de cadmio y plomo (Consejo de Control de la Contaminación de Kerala, Centro Hazard).

La exposición prolongada al cadmio puede causar disfunción renal, y daños a los huesos, el hígado y la sangre. El plomo afecta el sistema nervioso central, los riñones, la sangre y el sistema cardiovascular. Mujeres de una pequeña aldea de Kerala consiguieron cerrar una fábrica de Coca Cola. "Cuando beben Coca Cola, beben sangre del pueblo", afirma Mylamma, la mujer que puso en marcha el movimiento contra Coca Cola en Plachimada. La fábrica de Coca Cola en Plachimada tenía previsto, para marzo de 2000, producir 1.224.000 botellas de productos de Coca Cola al día y disfrutaba de una licencia provisional para instalar una bomba de extracción de agua, concedida por el panchayat [1]. No obstante, la compa-

[1] N. T.: consejo municipal.

ñía comenzó a extraer ilegalmente millones de litros de agua potable. Según la gente de la zona, Coca Cola extraía un millón y medio de litros diarios. El nivel de agua comenzó a descender, bajando de 150 a 500 pies de profundidad. Los campesinos y las castas se lamentaban de que el almacenamiento y abastecimiento de agua se estaban viendo afectados negativamente por la instalación indiscriminada de pozos perforados para la captación de aguas subterráneas, los cuales ocasionan graves consecuencias para las cosechas. Los pozos amenazan asimismo las fuentes tradicionales de agua potable, los estanques, las vías fluviales y los canales. Al negarse la compañía a facilitar los datos exigidos por el panchayat, se le notificó judicialmente y se canceló la licencia. Entonces Coca Cola intentó sin éxito sobornar con trescientos millones de rupias al presidente del Consejo Local, A. Krishnan.

Coca Cola no sólo robaba el agua de la comunidad local, también contaminaba la que no se apropiaba. La compañía depositaba en el exterior de la fábrica los deshechos que, en la estación de lluvias, se diseminaban por los arrozales, canales y pozos causando graves peligros para la salud. A consecuencia de estos vertidos, 260 pozos perforados, de uso público, se han secado. Coca Cola, además, vertía aguas residuales en los pozos secos en las dependencias de la compañía. En 2003, los funcionarios médicos del distrito informaron a la gente de Plachimada que su agua no era apta para beber. Las mujeres, quienes ya sabían que el agua era tóxica, tenían que caminar millas para conseguir agua. Coca Cola ha provocado una escasez de agua en una región que la tenía abundante al verter los lodos sobrantes que contenían grandes cantidades de plomo, cadmio y cromo.

Las mujeres de Plachimada no estaban dispuestas a permitir esta piratería hídrica. En 2002, pusieron en marcha una sentada a las puertas de Coca Cola. Para conmemorar el primer aniversario de su lucha, me uní a ellas el Día de la Tierra de 2003. El 21 de septiembre de 2003, una enorme marcha lanzó un ultimátum a Coca Cola. En enero de 2004, la Conferencia Mundial del Agua llevó a activistas de todo el mundo a Plachimada para apoyar a los activistas locales. Un movimiento iniciado por mujeres adivasi locales ha provocado una oleada nacional y mundial de gente en su apoyo.

Hoy, la fábrica está cerrada y se han puesto en marcha movimientos en otras fábricas.

Los gigantes de los refrescos de Cola están agravando la crisis de agua que ya sufren los habitantes de las zonas rurales.

Únicamente existe una medida y una pauta en el problema del uso del agua: no puede violarse el derecho fundamental a disponer de agua limpia, segura y adecuada. Y Coca Cola y Pepsi Cola están vulnerando ese derecho. Esa es la razón por la que la extracción de millones de litros de agua debe prohibirse. En el caso de Plachimada, el Tribunal Supremo de Kerala ha establecido que

> ...el agua subterránea pertenece a la gente. El Estado y sus instituciones deberán actuar como fideicomisarios de esta gran riqueza. El Estado tiene la obligación de proteger las aguas subterráneas contra la explotación excesiva y la pasividad del Estado en este asunto equivale a infringir el derecho a la vida de la gente, garantizado en el artículo 21 de la Constitución de la India. Las aguas subterráneas que se encuentran en la tierra del segundo acusado no le pertenecen.
>
> Las aguas subterráneas pertenecen a todos y el acusado no tiene derecho a reclamar una gran parte de ellas, y tampoco el Gobierno puede autorizar a un ente privado a extraer semejantes cantidades de agua subterránea, ya que es una propiedad que tiene en fideicomiso.

El principio de que el agua es un bien público y una propiedad común, es lo que ha conducido a la prohibición de extracción de agua en Plachimada. En este principio se han basado las comunidades locales de 55 fábricas de Coca Cola y de Pepsi Cola para demandar a esas corporaciones el 20 de enero de 2005 por expolio de un recurso comunitario.

2. Robar salud, producir enfermedades

La lucha contra Coca Cola es igualmente una lucha por la salud. En Coca Cola y Pepsi Cola se han encontrado residuos de pesticidas pero, incluso sin ellos, los refrescos son peligrosos.

Estas bebidas tienen un valor nutritivo nulo comparadas con nuestras bebidas autóctonas como el nimbu pani, el lassi, panna, y sattu. Los gigantes de los refrescos han logrado que la juventud de la India se avergüence de nuestra cultura alimentaria autóctona, a pesar de su valor nutritivo y seguridad, por medio de sus agresivas campañas publicitarias. Han monopolizado el mercado de la sed mediante la compra masiva de empresas locales como Parle, y han desplazado las bebidas frías tradicionales, hechas en casa o en la industria artesanal. Sin embargo, lo que Coca

Cola y Pepsi Cola venden es una poción tóxica de colores con valores anti-nutritivos.

El Ministerio de Salud de India ha pedido a estrellas de cine que no apoyen a Coca Cola y Pepsi Cola por los peligros del azúcar en los refrescos, causantes de la obesidad y de la epidemia de diabetes entre los niños. Marion Nestlé ha calificado a los refrescos como la quintaesencia de la "comida basura", con muchas calorías y bajo nivel nutritivo. El Centro para la Ciencia y el Medioambiente para el Interés Público ha calificado a los refrescos como "azúcar líquida". Doce onzas de refrescos pueden contener 1,5 onzas de azúcar.

Cada vez más, los gigantes de los refrescos están utilizando el High Fructose Corn Syrup (Jarabe de cereales con mucha fructosa) (HFCS). El Ministerio de Sanidad todavía no ha evaluado el problema de los riesgos para la salud del HFCS, ni los de los alimentos transgénicos en el caso de que los cereales utilizados sean transgénicos. Si el Gobierno quiere tener edulcorantes seguros debería prohibir el HFCS, a la vez que animar a los cultivadores de azúcar de caña en la India a hacerlo de forma orgánica. El Gobierno Central está fracasando rotundamente en proteger la salud de los ciudadanos indios.

Composición de nutrientes en refrescos comparados con el zumo de naranja y la leche descremada (en envase de 12 onzas)

	Coca Cola	Pepsi	Zumo de naranja	Leche descremada
Calorías	154	160	168	153
Azúcar (gr.)	40	40	49	18
Vitamina A	0	0	291	750
Vitamina C (mg)	0	0	146	3
Ácido fólico (mg.)	0	0	164	18
Calcio (mg.)	0	0	33	450
Potasio (mg.)	0	0	711	352
Magnesio (mg)	0	0	36	51
Fosfatos (mg.)	54	55	60	353

Fuente: Marion Nestlé, Food Poitiics.

El azúcar en los refrescos no es un azúcar natural, la sacarosa, sino jarabe de cereales con alta concentración de fructosa. En la India se han empezado a montar fábricas para la producción de ese jarabe y, si no se promulgan normas estrictas, la dieta india podría seguir el modelo de la estadounidense, con altas dosis de fructosa que producen resistencia a la insulina. Al contrario de la sacarosa, la fructosa no se metaboliza de la misma manera sino que se desvía hacia el hígado donde libera los ácidos grasos hacia la sangre. Algunos estudios han concluido de que las dietas con fructosa contienen un 31% más de triglicéridos que las dietas con sacarosa. La fructosa, además, baja el índice de oxidación de los ácidos grasos. P. A. Mayes, científico de la Universidad de Londres, afirma que la absorción a largo plazo de fructosa produce adaptación de enzimas que aumentan la formación de lipogénesis grasa y del VLDL (colesterol malo) que conduce a la trigliceridemia (demasiados triglicéridos en la sangre), menor tolerancia a la glucosa e hiperinsulinemia (demasiada insulina en sangre). Científicos de la Universidad de California en Berkeley han confirmado, asimismo, que el abuso de la fructosa ha llevado a la dieta estadounidense a producir unos cambios metabólicos que facilitan el depósito de grasas.

La India no puede permitirse los altos costes de la dieta de la fructosa, que además tiene otros costes nutricionales en sus efectos secundarios. Cuando se usan cereales para producir jarabe de fructosa, se niega a los pobres alimentos de primera necesidad. En la actualidad, el 30% de los cereales se desvía de la alimentación humana y se destina como materia prima a la producción de alimentos para el ganado y de fructosa. Por otra parte, el desplazamiento de edulcorantes más saludables derivados de la caña de azúcar como el gur y el khandsari, priva a los campesinos de ingresos y medios de vida. El impacto de las Colas en la cadena alimentaria y en la economía es por ello enorme y no termina en la botella.

En cualquier caso, lo que hay en el interior de las botellas no es apto para una dieta saludable. Es bien sabido que el consumo de refrescos contribuye al deterioro de la dentadura, y los adolescentes que los consumen tienen un riesgo tres o cuatro veces mayor de sufrir fracturas de huesos que quienes no los beben. Los refrescos se están convirtiendo en la fuente principal de cafeína en las dieta de los niños, pues cada envase de 12 onzas de cola contiene unos 45 miligramos.

Existen otros ingredientes en esa poción tóxica: un compuesto anti-congelante —el glicol de etileno—, y el ácido fosfórico para darle un poco de fuerza. La gente consume 4 kilogramos de productos químicos por

persona y año sobre la base de 20,6 millones de toneladas de productos químicos utilizados como colorantes artificiales, condimentos, etc. [2]. Por ello no debemos preocuparnos solamente por los pesticidas, sino también por los brebajes tóxicos a los que nuestros hijos se están haciendo adictos gracias a los gigantes de la Cola.

Otra violación de Coca Cola y Pepsi Cola es la del derecho a la salud. El ácido fosfórico y el dióxido de carbono hacen que los refrescos sean extremadamente ácidos, y ésa es la razón de que sean eficaces como limpiadores de retretes. No aceptaríamos que nuestros hijos bebieran productos para limpiar inodoros pero los refrescos industriales, que tienen las mismas propiedades ácidas, se venden libremente.

Por todos estos peligros, las escuelas en los Estados Unidos han prohibido los refrescos. Por las mismas razones, diez mil escuelas y centros universitarios de la India se han declarado espacios libres de Coca Cola y Pepsi Cola. Y por ello, igualmente, el gobierno de Kerala ha prohibido las Colas. Por estos peligros la cafetería del Parlamento indio no sirve ni Coca Cola ni Pepsi Cola. Y por esos riesgos, los representantes de Pepsi Cola admiten que sus bebidas no son saludables para los niños.

Sin embrago, el Gobierno de la Unión vacila ante las presiones de los Estados Unidos. El Ministerio de Salud de la Unión ha cuestionado un estudio sobre los residuos de pesticidas en Coca Cola y Pepsi Cola, citando literalmente otro estudio encargado por Coca Cola. Está claro que la salud de los ciudadanos no puede estar en manos de un Gobierno que fija normas arbitrarias que garantizan la seguridad de obtener enormes beneficios a Coca Cola y Pepsi Cola, pero no garantizan la seguridad sanitaria a sus ciudadanos.

El Ministerio de Salud anunció que para enero de 2007 exigiría unos requisitos de seguridad a Coca Cola y Pepsi Cola. Con todo, hay dos razones por las que la exclusiva dependencia de la fijación de unos estándares no es fiable para garantizar que los ciudadanos dispongan de productos saludables y seguros. En primer lugar, las decisiones centralizadas del Gobierno pueden ser fácilmente influenciadas por los intereses de las corporaciones, tal como hemos constatado en la respuesta del Gobierno en el debate del Parlamento. Existe una ciencia de las grandes empresas y una ciencia pública. En una época en la que las corporaciones lo dirigen todo, su ciencia se impone. En segundo término, los estándares en sí mismos son reduccionistas porque se establecerán apenas para los residuos de pesticidas con base en los niveles permitidos en ingredientes como el agua y el azúcar, sin tomar en cuenta los terribles efectos del producto en la salud de las personas y en el medioambiente. Necesitamos una seguridad alimentaria total, no unos pseudo estándares de seguridad reduccionistas y manipulados que protegen a las corporaciones y no a las personas.

Las propias observaciones del Ministerio de Salud dejan claro que los "estándares de seguridad" reduccionistas no hacen "seguras" a Coca Cola y Pepsi Cola. Así, mientras el Ministerio declara que los residuos de pesticidas se encuentran "en los límites de seguridad" en botellas analizadas en Mysore y Gujarat, también afirma que las Colas son comida basura y no son seguras para la salud. La seguridad es algo más que unos estándares relativos a los residuos de pesticidas. Y, según hemos comprobado, laboratorios diferentes dan resultados distintos.

El prohibir o no la Coca Cola y la Pepsi Cola no puede, y no debería, depender nada más de si un laboratorio concreto no encuentra en los refrescos niveles particulares de residuos pesticidas concretos por encima de los límites permitidos. Los problemas con Coca Cola y Pepsi Cola que ocasionan una crisis de agua y de salud, son por sí solos suficientes razones para prohibirlas. Conjuntamente, hacen imperativa la prohibición. Estos son delitos contra la naturaleza y las personas y quedan determinados por su impacto, no por los "estándares" de los instrumentos utilizados para cometerlos. Coca Cola y Pepsi Cola están comprometidas en la violación de los acuíferos de la tierra y en el lento envenenamiento de nuestros hijos. Y no existen "estándares seguros" para la violación ni para el asesinato lento. Por ello, debemos eliminarlas de nuestras vidas por medio de acciones como ciudadanos libres y soberanos de una India libre y soberana.

Un discurso de un ministro influenciado por los gigantes de la Cola, no les proporciona a Coca Cola y Pepsi Cola "carta blanca" como afirman. La "carta blanca" debe proceder de los ciudadanos libres de la India, y el pueblo de la India no se la ha dado. Debemos seguir el ejemplo de Pachimada y Kerala para conseguir que la India quede liberada de Coca Cola y Pepsi Cola para proteger nuestras aguas subterráneas y la salud de nuestras futuras generaciones.

Tenemos que oponernos a cualquier tentativa de privarnos de los derechos constitucionales de los ciudadanos y estados a tomar decisiones sobre la seguridad de nuestros alimentos, tal como establece la Ley de Seguridad Alimentaria de 2006. ■

[2] Prashant Bhushan, *Refrescos, pociones tóxicas.*

HUMANIDADES HOY EN AMÉRICA LATINA *

Leonardo Boff

Para mí es un honor dictar esta conferencia en el contexto de la apertura de los cursos de Estudios Generales de esta Universidad. Conozco muchas universidades en el mundo, sea en Oriente, sea en Occidente, pero en ninguna de ellas he sentido tanta consistencia y coherencia como con los Estudios Generales de esta Universidad. En abril empezaré un semestre como profesor visitante en Estudios Generales de la Universidad de Munich donde estudié, sin embargo son clases puntuales por un semestre. Aquí es algo permanente y continuo que tiene como consecuencia crear una visión humanista del mundo, una perspectiva muy importante de la realidad porque va a significar un nivel más alto de la población en su condición de ciudadana, su cuota de la historia que aquí se hace, los retos que vienen de la realidad. Quiero reconocer este esfuerzo que hace la Universidad de Costa Rica.

El tema es *Las humanidades hoy en América Latina*. Voy a tratar de alargar el tema, porque hoy América Latina es una pequeña provincia del gran complejo sistema de la Tierra.

Y como todos sabemos, hoy la sociedad mundial está en el ojo de una inmensa crisis de civilización, una crisis de sentido y de falta de rumbo histórico. No sabemos hacia dónde vamos y somos entregados a un sistema económico que absorbió lo político y que hace de todo mercancía: desde el sexo hasta la Santísima Trinidad, con todo se puede ganar dinero. Y todo eso se rige por la competencia y no por la cooperación. Por eso hay tantos millones y millones de marginados y excluidos.

Veo dos pensadores trascendentales que nos ayudan a entender este momento histórico que son Max Weber y Frederick Nietzsche, quienes han intuido la raíz de la crisis que estamos sufriendo, pero que empezó mucho antes.

Max Weber mostró que la sociedad moderna se construye sobre el pensamiento funcionalista, sobre la burocracia, sobre la secularización que ha producido el desencantamiento del mundo. Vivimos desencantados: desencantados con el mundo, desencantados con la política, desencantados con nuestras personalidades políticas, desencantados con Bush, desencantados incluso con Lula y, no en último lugar, desencantados con Ronaldinho y Ronaldo que nos han avergonzado en el último Campeonato Mundial. Vivimos en la era del desencanto y ¿cómo reencantar a la humanidad?

Nietzsche nos trae otro elemento que es la muerte de Dios. No es que Dios murió, porque un Dios que muere no es Dios. Es que nosotros hemos matado a Dios, nos dice Nietzsche. ¿Qué significa esto? Que Dios no tiene relevancia social, no se construye cohesión alrededor de la idea de trascendencia de Dios. Y por eso vivimos en el desamparo existencial.

Ese anuncio de Nietzsche de que Dios murió, tiene consecuencias graves porque ha creado una desaparición del horizonte utópico de la humanidad. Por millares de años la humanidad encontraba en las religiones una referencia trascendente, la razón para estar juntos, para crear una comunidad y la cohesión social. Ahora eso ya no funciona. Eso no significa que impera el ateísmo, pues lo que se opone a la religión no es el ateísmo. Lo que se opone a la religión es la ruptura, la falta de un lazo que ligue y religue todas las cosas. Y hoy vivimos colectivamente rotos desde dentro y desamparados.

Es en este contexto que hay que entender la gravedad de la crisis actual, que tiene un agravante muy importante, porque hasta hoy se decía: vamos al en-

* Lección inaugural del ciclo lectivo 2007 de la Universidad de Costa Rica, 15.03.2007.

cuentro de una gran crisis civilizacional, crisis del sistema de la vida, crisis del sistema de la Tierra.

Un hecho importantísimo que para mí significa una ruptura en la conciencia colectiva de la humanidad: en los primeros días de febrero de este año en París, cuando el Panel Intergubernamental de los Cambios Climáticos que involucra a más de dos mil científicos de la ONU, nos ha dado los datos reales de la situación de la Tierra: que estamos ya dentro de un cambio irrefrenable de la Tierra, que ella se va a calentar entre 1,8 y 4, y en algunos sitios hasta 6,4 grados Celsius, y que eso significará en los próximos treinta o cuarenta años inmensas devastaciones en el sistema de la vida. Millones de personas pueden desaparecer.

Según James Lovelock, el formulador de la teoría Gaia de la Tierra como súper organismo vivo, quien acaba de lanzar el libro *La venganza de Gaia*, hacia el año 2050 o 2060 —tal vez sea exagerado, con todo, tiene autoridad para decirlo— puede que desaparezca cerca del 80% de la humanidad. Y cuando ha estado en Brasil en octubre pasado, dijo: Brasil, que ha tenido el privilegio de tener tanto sol, ésa será su desgracia; prácticamente contará con dos tercios del país inhabitables por exceso de calor y habrá una sabanización acelerada, ya que la Amazonia no aguanta esos niveles de calentamiento.

Esta realidad, esto nos hace pensar. No basta solamente, como sugiere el documento de esos científicos, con adaptarse a la nueva realidad, ni es suficiente aminorar los efectos dañinos del calentamiento global, sino que hay que ir a algo más profundo: hay que refundar el sentido de la vida, hay que recrear una nueva espiritualidad; es decir, un nuevo sentido más amplio de nuestro pasar por este mundo, de nuestra coexistencia como seres humanos, para hacer que la Tierra, la humanidad, puedan, sigan teniendo futuro.

A la desesperación y al desencantamiento creo que hay que contrarrestarlos con motivos que nos hagan descubrir razones para seguir viviendo, con cambios, con adaptaciones, pero desde un nuevo paradigma de civilización.

El fondo es ¿cómo salir de esa crisis?

Si la crisis es global, la solución también tiene que ser global. Y para eso hay que mirar lejos hacia atrás, mirar lejos hacia delante y mirar lejos hacia arriba, porque cuando entramos en crisis nos planteamos las cuestiones más fundamentales: quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos, cuál es nuestro lugar en el conjunto de los seres de la naturaleza, cuál es nuestra misión en este mundo. En momentos de crisis ésas son las cuestiones básicas que hay que contestar, cada uno personalmente y colectivamente las comunidades humanas, la humanidad que se encuentra globalizada. Tenemos que crear una especie de viático mínimo para poder caminar y dar sentido a nuestra existencia, bajo estas amenazas que pesan sobre nosotros.

Quiero hablar primero acerca de mirar lejos hacia atrás, ¿de dónde venimos? Veo que el ser humano tiene por lo menos cuatro enraizamientos: cósmico, biológico, histórico-cultural y personal.

Todos venimos de una inmensa deflagración que ocurrió hace 13,7 mil millones de años. Venimos del *Big bang*. En un primer momento estábamos todos juntos, en aquel punto mínimo cargado de energía y materia condensada que explotó, y ahí empezó el proceso de evolución. Ese proceso se va expandiendo, creando las grandes estrellas rojas dentro de las cuales se formaron todos los elementos físico-químicos que constituyen nuestra realidad, que es la realidad de todo el universo.

Por eso somos seres cósmicos, porque tras el famoso isomorfismo del universo tenemos los mismos elementos constituyentes. Somos hijos de ese inmenso proceso, cargamos en nuestra piel y en nuestro cuerpo todos esos elementos. De igual modo cargamos las cuatro energías fundamentales que sustentan el universo y a cada uno de nosotros, que son la energía gravitacional, la electromagnética, la nuclear débil y la nuclear fuerte. Somos seres cósmicos y tenemos una dimensión cósmica que no hay que negar. No tenemos que sentir vergüenza de pertenecer a una realidad que nos desborda por todas partes.

Pero somos también seres vivos. Hace 3,8 mil millones de años irrumpió la vida desde una complejidad enorme del proceso de evolución. La vida es un capítulo de la evolución cósmica y la vida humana es un subcapítulo del capítulo de la evolución cósmica. Cuando se realizó una complejidad más alta, irrumpió la vida humana.

Cuando cinco o seis millones de años atrás, nuestros ancestros antropoides salían a recolectar alimentos y cazar para comer, no comían, como hacían los animales, sólo ellos, sino que lo traían todo para el grupo y lo repartían fraternalmente y cooperativamente entre ellos. Ese gesto de cooperación es fundador de la humanidad. Permitió el salto de la animalidad a la humanidad. Por eso es que la cooperación, la solidaridad, la interdependencia de unos y otros no es una ley entre otras; es la ley fundamental del universo y de la vida humana.

Por eso mismo es tan perverso el capitalismo, que pone todo el acento en el individuo, en la competencia y no en la cooperación. Somos seres vivos, mejor dicho: somos mamíferos vivos, mamíferos conscientes. ¿Por qué mamíferos? Porque hace 125 millones de años, cuando emergieron los mamíferos, emergió algo único que no había antes en la historia: nació el afecto, el cuidado, el cariño, el amor que cada mamífero tiene por sus crías. Nosotros venimos de esta tradición, somos seres de cuidado, seres de sensibilidad, sensibilidad que hace falta en el mundo de hoy.

Cuando, en 1952, James D. Watson y Francis H. C. Crick decodificaron el código genético, hicieron un hallazgo único en la historia de la ciencia: se dieron cuenta de que todos los seres vivos, desde la bacteria más originaria hasta los animales más grandes como los dinosaurios, pasando por los colibríes y llegando a nosotros, todos los seres vivos tienen fundamentalmente el mismo código genético, tienen los mismos veinte aminoácidos y las mismas cuatro bases fosfatales. Eso significa que todos los seres vivos son parientes, son hermanos y hermanas, son primos entre ellos, constituyen la gran comunidad de vida y nosotros somos una parte de esa comunidad de vida. Lo que Francisco de Asís intuía en su mística cósmica cuando llamaba al hermano sol y a la hermana luna, y hermanos y hermanas al pájaro, al gusano que intenta cruzar el camino. A todos ellos los llamaba con la dulce palabra de hermanos y hermanas. Él intuía algo que para nosotros es una experiencia empírico-científica, somos de hecho hermanos y hermanas. Entonces, el ser humano es esa realidad, tiene esa ancestralidad junto a otros seres vivos.

Somos seres cósmicos, somos seres vivos, pero además somos seres culturales-históricos.

Todos los vivientes poseen órganos especializados que les garantizan la supervivencia y la vida, el ser humano no; biológicamente es un ser carente, no tenemos ningún órgano especializado. Tenemos que intervenir la naturaleza. Tenemos que crear nuestro hábitat, nuestro hogar. Y estamos obligados a hacer cultura, a hacer historia, a intervenir la realidad, a crear el ámbito que protege nuestras vidas y defiende nuestra existencia. La acumulación de esas intervenciones significa la cultura y la historia. Somos seres culturales.

La evolución posiblemente jamás iba a producir un micrófono o esas luces eléctricas, no obstante, a través del ser humano ha producido una cultura, la tecnología, sin las cuales no tendríamos condiciones de supervivencia. Y lo ha hecho de mil formas diferentes, por eso hay tantas culturas, tanta diversidad de expresiones humanas. Podemos ser humanos de mil formas diferentes: podemos serlo como latinoamericanos, como guaraníes, como yanomamis, como chinos, como hindúes. Mil formas de estar presentes y de organizar el mundo, y mostrar la capacidad inagotable del capital del ser humano.

Somos seres cósmicos, seres biológicos, seres culturales, y también somos seres con la última irreductibilidad, que es la historia personal de cada uno. Cada uno es irrepetible en el universo, cada uno es uno y único. Por eso en cada persona humana, hombre o mujer, de alguna manera culmina el proceso de evolución, porque tenemos capacidad de decidir, de plasmar nuestro futuro. Por más condicionantes que tengamos y más presiones que suframos de todas partes, hay un punto de decisión: cada persona tiene su singularidad, que el gran filósofo franciscano medieval Juan Dun's Escoto llamaba la *exeitas*, la *extidad*. Este ser humano aquí es irrepetible, es único en la historia pasada y será único en la historia futura. Pero él tiene algo de sagrado, de único, ya que es un proyecto infinito, que por su libertad puede dar un destino a su vida, feliz o infeliz, realizada o frustrada, desde el momento único de constitución de nuestra individualidad, de nuestra personalidad. Y eso hay que reconocerlo como un dato filosófico, ontológico, es decir irreductible del ser humano. Cada uno es único y tiene su destino y es responsable por ese destino; cada uno tiene la capacidad de ejercer su libertad como decisión, esto es, algo que pone una realidad nueva en la historia.

Si queremos salir de la crisis hay que mirar lejos hacia atrás. Hemos pasado tantos millones de años y hemos llegado. ¿Cómo va el camino hacia adelante? Hay que mirar asimismo lejos hacia delante.

Creo que tenemos cuatro retos primordiales para el futuro que nos toca vivir. Primero, de cara a la crisis y al clamor ecológico, hay que garantizar el futuro de la Tierra, y ese futuro no está garantizado. Ese gran cosmólogo y científico, Carl Sagan, consignó en su testamento antes de morir: Las fuerzas directivas del universo ya no pueden garantizar el futuro de la Tierra, porque la hemos agredido y explotado a tal punto que ha sobrepasado el 25 por ciento de su capacidad de regeneración. Si queremos garantizar el futuro de la Tierra tenemos que poner un alto político, tenemos que querer que la Tierra tenga futuro. Y eso es lo que nos piden los últimos datos que nos vienen de la ciencia de la Tierra, de la ecología: tenemos que actuar, porque si no actuamos en un espacio limitado de tiempo, vamos hacia la devastación.

Incorporar la visión que los astronautas nos han transmitido de la Tierra, quienes desde sus naves espaciales, mirando desde sus ventanas decían: "La Tierra es pequeña, cabe en la palma de mi mano, puedo esconderla detrás de mi pulgar. Ahí, en esa Tierra, está todo lo sagrado, venerado, amado: mi familia, mis hijos, mi patria". Tenemos que incorporar esa visión, que es un planeta pequeño, el tercero del Sistema Solar. Un sol vagabundo de quinta categoría, que se halla a 27 mil kilómetros del centro de nuestra galaxia, al interior de la espiral de Orión. Galaxia nuestra que es mediana, pequeña, entre cien mil millones de otras galaxias. Ahí está nuestra Tierra, pequeñísima, un pálido punto azul, pero ahí estamos nosotros. El universo entero caminó para que llegáramos a este punto y hablar de esas cosas, todos. Si hubiera otros cambios y otras relaciones, no estaríamos aquí para hablar de todo esto.

Esta cosa pequeña, que los astronautas dicen muchas veces que desde las naves no hay diferencia

entre tierra y humanidad. Es la misma gran unidad: tierra y humanidad. Por eso entendemos a ese gran cantante argentino indígena, Atahualpa Yupanqui, quien decía: la tierra y el ser humano es una misma realidad, una misma cosa. El ser humano es la tierra que camina, la tierra que siente, que piensa, que ama, que cuida, y hoy, la tierra que entra en alarma. Nosotros somos tierra. Por eso es que hombre viene de homo-*humus*; la tierra fecunda, la tierra fértil. Por eso es que Adán significa Hijo de Adamá, la tierra madre, la tierra buena.

Somos seres terrenales. Somos la misma tierra que en el momento de su evolución empezó a sentir, amar, pensar. Por eso no podemos negar nuestras raíces terrenales. Y esta tierra puede sucumbir debido a la irresponsabilidad sistemática de los seres humanos.

Nuestra civilización hace ya trescientos años que se ha propuesto esta locura: explotar de forma sistemática, continuada, todos los recursos de la Tierra. El suelo, el subsuelo, el aire. Esa Tierra ya no aguanta, está bajo un *estrés* terrible y nosotros tenemos que garantizar su futuro.

Como decía el profesor Ángel Ocampo, una frase anónima, tan bella: "debemos cuidar de la Tierra, porque ella pertenece a nuestros hijos e hijas, pertenece a nuestros nietos y nietas". Somos huéspedes de la Tierra y por amor a aquellos que todavía no han nacido, debemos aprender a amar lo invisible, a respetar y cuidar de la Tierra. Porque ellos tienen derecho de habitarla, para que ella sea habitable, que tenga suficiente para todos, que tenga un aire respirable, que puedan pisar los suelos sin contaminarse.

Entonces, el gran reto que tenemos es cómo garantizar el futuro del sistema de la Tierra. Porque no es solamente el futuro de Costa Rica, de América Latina. No, sino de la totalidad, porque somos provincias y Costa Rica es una provincia bella, radiante, de este gran planeta Tierra.

Un segundo punto mirando hacia delante y mirando lejos, es garantizar la supervivencia de la humanidad. Y eso no es poco, porque, de nuevo, en nuestra demencia hemos construido una máquina de muerte, con armas biológicas, químicas y nucleares que pueden destruir de 25 formas diferentes toda la humanidad, sin dejar ningún superviviente; eso lo ha creado el ser humano. Y hace poco, en el periódico *Le Monde Diplomatique* se daban estos datos: el 70 por ciento de la inteligencia mundial está metida en proyectos militares, en proyectos de guerra. Únicamente una humanidad demente, únicamente universidades que no tienen estudios generales, humanistas, como sí tiene esta Universidad, puede llegar a esta expresión de la demencia: alimentar la máquina de muerte.

En un encuentro en que participé sobre derechos humanos con Gorbachov, él decía que hoy se venden y se construyen más armas de muerte que en los tiempos de la Guerra Fría. Y la construcción de armas exige inmensas inversiones de capital, investigación científica de punta; es el más grande mercado mundial junto con el mercado de las drogas.

Hay que garantizar la supervivencia de la humanidad, que no está garantizada. La cultura de la guerra hay que contrarrestarla con la cultura de la paz. A los héroes militares hay que contraponerles los héroes de la paz, del amor a la humanidad, los que han servido a las causas buenas de la humanidad.

El tercer reto que nos viene de ese mirar lejos hacia delante, es garantizar la unidad de la familia humana, porque el gran riesgo hoy es hacer la bifurcación de la familia humana. Por una parte, aquellos que tienen acceso a todos los medios de vida, que pueden eventualmente vivir hasta 130 años, porque esa es la edad de nuestras células, y eso es nada más para 1,6 mil millones de personas. Sin embargo, ocurre que nosotros somos 6,5 mil millones de personas. La otra parte de la humanidad vive como en la tradición, muriendo con cincuenta o sesenta años; no es como aquí en Costa Rica, donde las personas superan los setenta años. En Brasil yo estaría ya muerto, porque tengo 68 años, y la edad media es de 64 años. Yo estaría vencido por la usura del tiempo.

Entonces, ¿cómo mantener la unidad, la no bifurcación de la vida humana? Porque los ideales de igualdad, de unión, son muy débiles en la historia de la humanidad; es más bien una historia de enfrentamientos y guerras.

El gran riesgo es que ya no nos consideremos como semejantes, sino como desiguales, como diferentes, de otra especie que no sea la especie humana. Por eso es que los serbios castraban a los musulmanes de Yugoslavia. Por eso podemos torturarlos, matarlos, sin ofender la carta de los derechos humanos, porque ellos no son humanos. ¡Tantos están pensando así ahora!

Y ese filósofo Richard Rorty de los Estados Unidos que escribió un bellísimo artículo sobre cómo la degradación de la cultura hace que nosotros no seamos solamente diferentes, sino que seamos tratados como desiguales, de otra especie que no sea la especie humana. ¿Cómo mantener, y es el sueño de todas las culturas, la familia humana sentada alrededor de la mesa, disfrutando de la generosidad de la naturaleza, en casa como hermanos y hermanas?

El cuarto gran reto es ¿cómo garantizar la singularidad, la identidad de América Latina, de Costa Rica? Porque el proceso de globalización a nivel cultural es una especie de "hamburguerización" del mundo, de uniformación de hábitos, de música, de visiones del mundo. Sería una desgracia que en la naturaleza hubiera únicamente cucarachas para desesperación de las mujeres, o únicamente escorpiones para desesperación de los hombres. Lo importante es

la biodiversidad. ¡Cuántos más árboles, pájaros, peces... mejor! Porque la interdependencia de todos con todos hace que tengan futuro, que puedan sobrevivir. Entonces, tenemos que defender la biodiversidad. Una parte de la globalización como la etapa nueva, la etapa planetaria de la humanidad.

Que los pueblos que estaban perdidos por ahí en sus regiones, se encuentran todos juntos, se encuentran en un único lugar que es el planeta Tierra como casa común. Pero traen la riqueza de sus experiencias históricas, de sus identidades nacionales, de sus experiencias espirituales, de su cultura, de su música; todo eso revela la riqueza. ¿Cómo hacer el capital más grande? Porque el capital humano que todavía no fue desarrollado plenamente es inagotable, somos un proyecto infinito. Ahí veo que hay que preservar y ofrecer a la humanidad este inmenso ensayo civilizatorio de magnitud histórica que hemos hecho aquí, en América Latina.

Solamente a mi país vinieron representantes de sesenta etnias, naciones y pueblos diferentes. De cada país de América Latina se puede decir lo mismo. De todas partes del mundo vinieron inmigrantes que han constituido nuestros pueblos. ¿Cómo preservar ese exitoso ensayo civilizatorio? Porque con algunas excepciones, tenemos la convivencia en las diversidades, la aceptación de unos y otros.

En segundo lugar, en este continente se encuentra la más grande biodiversidad de planeta. *La Pacha Mama*, la Madre Tierra, fue muy generosa en nuestro continente. Somos el continente más desigual de la tierra; más que África. África es más pobre, pero tiene más igualdad. Y a pesar de eso tenemos una riqueza de biodiversidad fantástica, porque aquí está la mayor superabundancia de agua dulce, que será dentro de poco el bien más escaso de la naturaleza. Aquí, en América Latina, tenemos más del 24% de toda el agua dulce del mundo asequible al consumo humano. Aquí tenemos la más grande biodiversidad del planeta. Sólo en un espacio similar a un campo de fútbol, la flora y la fauna amazónicas tienes más animales y especies vegetales que toda Europa junta. Ésta es una propulsión fantástica del misterio de la vida.

Aquí, en América Latina, está el regulador del clima de todo el planeta. Los países amazónicos con las selvas húmedas que regulan todo el clima del planeta. El futuro de la humanidad en términos ecológicos, pasa por América Latina. Tenemos una responsabilidad inmensa de cuidar esas selvas de las partes verdes.

Tenemos que rescatar nuestro pasado, las grandes sabidurías de los pueblos originarios: aztecas, incas, mayas quechuas, misquitos, y tantas culturas que aquí tenemos, de mucha sabiduría, con saber ecológico que debe ser preservado y continuamente revisado. Tenemos que superar el presente con tantas desigualdades y preparar el futuro para que América Latina pueda ofrecer lo que tiene, no solamente para su beneficio sino para la humanidad.

Voy llegando al final. Necesitamos mirar lejos hacia arriba. Miramos lejos hacia atrás y hacia delante, pero ahora hay que mirar hacia arriba, que es la otra dimensión del ser humano. Hay que hacer el arriba con las "erres" de Costa Rica.

Creo que hay que desarrollar una visión espiritual del mundo como la manera más corta, más inmediata, de encontrar una solución. Cuando hablo de encontrar una visión espiritual del mundo, no estoy hablando de una visión religiosa del mundo. Las religiones no poseen el monopolio de la espiritualidad. La espiritualidad es la dimensión de lo humano. Tenemos el cuerpo y somos parte del cosmos. Tenemos una *psique* que es parte de toda la vida interior de todos los seres vivos. No obstante tenemos también el espíritu, que es aquel momento de la conciencia por el cual nos sentimos parte de un todo, que nos desborda por todas partes. Por el espíritu captamos que las cosas no están simplemente puestas una al lado de la otra, sino que todo forma un inmenso sistema. Forma un cosmos ordenado. Que hay un velo que liga y re-liga todas las cosas. Que el universo tiene un mensaje que decirnos: la majestad de las estrellas, la grandeza de la complejidad, que todas las cosas tienen su otro lado, su dimensión que nos habla. Que el ser humano es aquel que puede escuchar, descifrar los mensajes que vienen de la realidad; que puede escuchar su propio corazón y los llamados a la generosidad, a la compasión, al amor, al cuidado por todo lo que vive y existe, porque lo que existe merece existir, y todo lo que vive merece vivir.

Esta dimensión de la espiritualidad subyace en todas las iniciativas y alternativas posibles, en términos de paradigma, de esa civilización que nos ha llevado a esa crisis mundial. Porque mirar hacia arriba nos hace mirar una percepción nueva del ser, de la última realidad, y del ser humano portador de esa realidad. Entonces, necesitamos una espiritualidad.

Como decía el gran teólogo del siglo pasado, Karl Rahner, el siglo XXI será un siglo de espiritualidad, o no será. Espiritualidad en ese sentido profundo del ser humano, que es capaz de vivir, aceptar, elaborar valores que no sean esos materiales del consumo, del utilitarismo, sino valores de la gratuidad, del amor, la amistad, y de la compasión de cara a los que sufren, de cuidado de la Tierra y de nuestra vida y nuestro futuro.

Quiero terminar con un texto de las escrituras judaico-cristianas. En un momento dice, habla Dios así: "Hoy tomo el cielo y la tierra como testigo, yo les pongo la vida y la muerte, la bendición o la maldición. Elijan la vida para que tú y tus descendientes puedan vivir. Elijan la vida".

Nosotros hemos elegido la vida, y estoy seguro que todos ustedes también han elegido la vida.

Muchas gracias. ■

CARTA DE JON SOBRINO AL PADRE GENERAL DE LOS JESUITAS *

Jon Sobrino conoció a través de su superior general la Notificatio *de la Congregación de la Fe, a la que se le pedía una adhesión sin reservas. En esta carta explica por qué no puede hacerlo. La publicamos (excepto algún párrafo que el autor ha querido reservarse)...*

Querido P. Kolvenbach:

Ante todo le agradezco la carta que me escribió el 20 de noviembre y todas las gestiones que ha hecho para defender mis escritos y mi persona. Ahora me dice el P. Idiáquez que le escriba a usted sobre mi postura ante la *notificatio* y las razones por las que no me adhiero —"sin reservas", dice usted en su carta— a ella. En un breve texto posterior expondré mi reacción ante la *notificatio*, pues, como usted dice, lo normal es que la noticia aparezca en los medios y que los colegas de la teología esperen una palabra mía.

1. La razón fundamental

La razón fundamental es la siguiente. Un buen número de teólogos han leído mis dos libros antes de que fuese publicado el texto de la Congregación de la Fe de 2004. Varios de ellos leyeron también el texto de la Congregación. Su juicio *unánime* es que en mis dos libros no hay nada que no sea compatible con la fe de la Iglesia.

El primer libro, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, fue publicado en español en 1991, hace quince años, y ha sido traducido al portugués, inglés, alemán e italiano. La traducción portuguesa tiene el *imprimatur* del cardenal Arns, del 4 de diciembre de 1992. Que yo sepa ninguna recensión o comentario teológico oral cuestionó mi doctrina.

El texto del segundo libro, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, fue publicado en 1999, hace siete años, y ha sido traducido al portugués, inglés e italiano. Fue examinado muy cuidadosamente, antes de su publicación, por varios teólogos, en algunos casos por encargo del P. Provincial, Adán Cuadra, y en otros a petición mía. Son los PP. J. I. González Faus, J. Vives y X. Alegre, de San Cugat; el P. Carlo Palacio, de Bello Horizonte; el Pbro. Gesteira, de Comillas; el Pbro. Javier Vitoria, de Deusto; el P. Martin Maier, de Stimmen der Zeit. Varios de ellos son expertos en teología dogmática. Uno, en exégesis. Y otro, en patrística.

Recientemente, el P. Sesboué, a petición de Martin Maier, el año 2005 tuvo la gentileza de leer el segundo libro, *La fe en Jesucristo*, conociendo también, según entiendo, el texto de la Congregación de la Fe de 2004. El P. Maier le pidió que se fijase si había algo en mi libro contra la fe de la Iglesia. Su respuesta de 15 páginas en conjunto es laudatoria para el libro. Y no encontró nada criticable desde el punto de vista de la fe. Sólo encontró un error, que él llama *técnico*, no *doctrinal*.

Mi intención es hacer patente el centro de gravedad de la obra y hasta dónde toma en serio las afirmaciones conciliares, como las que se refieren a los

* Tomada de *Atrio*, 13.03.2007.

títulos de Cristo en el Nuevo Testamento. Sólo he encontrado un error real: la interpretación de la comunicación de los idiomas. Pero se trata de un error técnico, no doctrinal [1]. (Afirmo desde ahora que no tengo ningún inconveniente en esclarecer, en la medida de mis posibilidades, ese error técnico).

Sobre el modo de analizar mi texto por parte de la Congregación, dice lo siguiente:

> No he querido responder con demasiada precisión al documento de la CDF que se ocupa también del primer libro de Sobrino. Me parece tan exagerado que pierde su valor. Talleyrand decía: "lo que es exagerado es insignificante". ¡Con esta metodología voluntariamente prejuiciada podríamos encontrar herejías hasta en las encíclicas de J.P. II! Sin embargo, he tenido presente ese documento en mi evaluación. Dije que este li1bro me parece más riguroso en sus formulaciones que el anterior. Cité también textos de la tradición o contemporáneos e incluso de papas que van en el sentido de Sobrino (¡en esto sigo el método de la CDF!) [2].

Entregué una copia del texto del P. Sesboué al P. Idiáquez y al P. Valentín Menéndez.

Todos estos teólogos son buenos conocedores del tema cristológico, al nivel teológico y doctrinal. Son personas responsables. Se han fijado explícitamente en posibles errores doctrinales míos. Son respetuosos de la Iglesia. Y no han hallado errores doctrinales ni afirmaciones peligrosas. Entonces no puedo comprender cómo la *notificatio* lee mis textos de manera tan distinta y aun contraria.

Ésta es la primera y fundamental razón para no suscribir la *notificatio*: "no me siento representado en absoluto en el juicio global de la *notificatio*". Por ello no me parece honrado suscribirla. Y además, sería una falta de respeto a los teólogos mencionados.

[1] Traducción del francés: Javier Solís : "Mon intention est de montrer le centre de gravité de l'ouvrage et combien il prend au serieux les affirmations conciliares, comme les titres de Crist dans le N.T. Je n'ai trouvè qu'une erreure réelle, s'est son interpretation de la communication des idiomes, mais c'este une errer technique en non doctrinale".

[2] Traducción del francés: Javier Solís: "Je n'ai pas voulu répondre avec trop de précision au document de la CDF qui vise aussi le premier livre de Sobrino et me paraît tellement exagéré qu'il est sans valeur. Talleyrand avait ce mot: "Ce qui est exagéré est insignifiant!". Avec cette méthode délibérément soupçonneuse je peux lire bien des hérésies dans les encycliques de J.P. II! J'en ai tout de même tenu compte dans mon évaluation. J'ai voulu dire que ce livre me paraît plus rigoureux dans ses formulations que le précédent. J'ai aussi cité des textes de la tradition, ou contemporains, ou même des papes qui vont dans le sens de Sobrino (en cela je suis la méthode de la CDF!).

2. Treinta años de relaciones con la jerarquía

El documento de 2004 y la *notificatio* no son una total sorpresa. Desde 1975 he tenido que contestar a la Congregación para la Educación Católica, bajo el cardenal Garrone, en 1976, y a la Congregación de la Fe, primero bajo el cardenal Seper y después, varias veces, bajo el cardenal Ratzinger. El P. Arrupe, sobre todo, pero también el P. Vincent O'Keefe, como vicario general, y el P. Paolo Dezza, como delegado papal, siempre me animaron a responder con honradez, fidelidad y humildad. Me agradecieron mi buena disposición a responder y me daban a entender que el modo de proceder las curias vaticanas no siempre se distinguía por ser honrado y muy evangélico. Mi experiencia, pues, viene de lejos. Y usted conoce lo que ha ocurrido en los años de su generalato.

Lo que quiero añadir ahora es que no sólo he tenido serias advertencias y acusaciones de esas congregaciones, sobre todo la de la Fe, sino que desde muy pronto se creó un ambiente en el Vaticano, en varias curias diocesanas y entre varios obispos, en contra de mi teología —y en general, contra la teología de la liberación—. Se generó un ambiente en contra de mi teología, *a priori*, sin necesidad de leer muchas veces mis escritos. Son treinta largos años de historia. Sólo voy a mencionar algunos hechos significativos. Lo hago no porque ésa sea una razón fundamental para suscribir la *notificatio*, sino para comprender la situación en que estamos y qué difícil es, al menos para mí, y aun poniendo lo mejor de mi parte, tratar honrada, humana y evangélicamente, el problema. Y para ser sincero, aunque ya he dicho que no es una razón para no adherirme a la *notificatio*, siento que no es ético para mí "aprobar o apoyar" con mi firma un modo de proceder poco evangélico, que tiene dimensiones estructurales, en buena medida, y que está bastante extendido. Pienso que avalar esos procedimientos para nada ayuda a la Iglesia de Jesús, ni a presentar el rostro de Dios en nuestro mundo, ni a animar al seguimiento de Jesús, ni a la "lucha crucial de nuestro tiempo", la fe y la justicia. Lo digo con gran modestia.

Algunos hechos del ambiente generalizado que se ha generado contra mi teología, más allá de las acusaciones de las congregaciones, son los siguientes.

Monseñor Romero escribe en su *Diario* el día 3 de mayo de 1979:

Visité al P. López Gall... Me dijo con sencillez de amigo el juicio negativo que se tiene en algunos sectores para con los escritos teológicos de Jon Sobrino.

Por lo que toca a Monseñor Romero, pocos meses después me pidió que le escribiera el discurso que pronunció en la Universidad de Lovaina el 2 de febrero de 1980 —en 1977 ya había redactado para él la segunda carta pastoral "La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia". Escribí el discurso de Lovaina. Le pareció muy bien, lo leyó íntegramente y me lo agradeció.

Antes de su cambio como obispo, Monseñor me había acusado de peligros doctrinales, lo que muestra que sabía moverse en esa problemática (también escribió un juicio crítico contra la *Teología Política* de Ellacuría en 1974). Pero después, nunca me avisó de tales peligros. Creo que mi teología le parecía correcta doctrinalmente —al menos en lo sustancial—. (Sé muy bien que en el Vaticano un problema para su canonización ha sido mi posible influjo en sus escritos y homilías. Escribí un texto de unas 20 páginas sobre ellos. Y lo firmé).

Cuando Alfonso López Trujillo fue nombrado cardenal, dijo poco después en un grupo, más o menos públicamente, que iba a acabar con Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ronaldo Muñoz y Jon Sobrino. Así me lo contaron, y me parece muy verosímil. Las historias de López Trujillo con el P. Ellacuría —con Monseñor Romero, sobre todo— y conmigo son interminables. Continúan hasta el día de hoy. Y empezaron pronto. Creo que en 1976 ó 1977 habló en contra de la teología de Ellacuría y de la mía en una reunión de la Conferencia Episcopal de El Salvador, a cuya reunión se autoinvitó. Después, en carta a Ellacuría, negó tajantemente que hubiera hablado de él y de mí en dicha conferencia. Pero nosotros teníamos el testimonio, de primera mano, de Mons. Rivera, quien estuvo presente en la reunión de la conferencia episcopal.

En 1983 el cardenal Corripio, arzobispo de México, prohibió la celebración de un congreso de teología. Lo organizaban los pasionistas para celebrar, según su carisma, el año de la redención, que estaba siendo propiciado por Juan Pablo II. Querían tratar teológicamente el tema de la cruz de Cristo y la de nuestros pueblos. Me invitaron y acepté. Después me comunicaron la prohibición del cardenal. La razón, o una razón importante, era que yo iba a tener dos conferencias en el congreso.

En Honduras, el arzobispo regañó a un grupo de religiosas porque habían ido a una diócesis cercana a escuchar una conferencia mía. Me había invitado el obispo. Creo que su nombre era Mons. Corrivau, canadiense.

Sólo un ejemplo más para no cansarle. En 1987 o 1988, más o menos, recibí una invitación a hablar a un numeroso grupo de laicos en Argentina, en la diócesis de Mons. Hesayne. Se trataba de revitalizar a los cristianos que habían sufrido durante la dictadura. Y acepté. Poco después recibí una carta de Mons. Hesayne diciéndome que mi visita a su diócesis había sido objeto de debate en una reunión de la Conferencia Episcopal. El cardenal Primatesta dijo que le parecía muy mal que yo fuese a hablar a Argentina. Mons. Hesayne me defendió como persona y defendió mi ortodoxia. Le preguntó al cardenal si había leído algún libro mío, y reconoció que no. Sin embargo, el obispo se vio obligado a cancelar la invitación. Me escribió y se disculpó con mucho cariño y humildad, y me pidió que comprendiese la situación. Le contesté que la comprendía y que le agradecía.

De lo que he dicho hasta ahora sobre Argentina tengo certeza. Lo que sigue lo oí a dos sacerdotes, no sé si de Argentina o de Bolivia, que pasaron por la UCA. Al verme, me dijeron que conocían lo que había ocurrido en Argentina. En resumen, en la reunión de la Conferencia Episcopal le habían dicho a Mons. Hesayne que tenía que elegir: o invitaba a Jon Sobrino a su diócesis, y el Papa no pasaría por ella en la próxima visita a Argentina, o aceptaba la visita del Papa a su diócesis y Jon Sobrino no podía pasar por allí.

No quiero cansarle más, aunque créame que podría contar más historias. También de obispos que se han opuesto a que dé conferencias en España... Esta "mala fama" no creo que fuese algo específicamente personal, sino parte de la campaña contra la teología de la liberación.

Y ahora formulo mi segunda razón para no adherirme. Tiene que ver menos directamente con los documentos de la Congregación de la Fe, y más con el modo de proceder del Vaticano en lo últimos veinte o treinta años. En esos años, muchos teólogos y teólogas, gente buena, con limitaciones por supuesto, con amor a Jesucristo y a la Iglesia, y con gran amor a los pobres, han sido perseguidos inmisericordemente. Y no sólo ellos. También obispos, como usted sabe, Monseñor Romero en vida (todavía hay quien no le quiere en el Vaticano, al menos no quieren al Monseñor Romero real, sino a un Monseñor Romero aguado), Don Helder Camara tras su muerte, y Proaño, Don Samuel Ruiz y un muy largo etcétera. Han intentado descabezar, a veces con malas artes, a la CLAR, y a miles de religiosas y religiosos de inmensa generosidad, lo

que es más doloroso por la humildad de muchos de ellos. Y sobre todo, han hecho lo posible para que desaparezcan las comunidades de base, los pequeños, los privilegiados de Dios...

Adherirme a la *notificatio*, que expresa en buena parte esa campaña y ese modo de proceder, muchas veces claramente injusto, contra tanta gente buena, siento que sería avalarlo. No quiero pecar de arrogancia, pero no creo que ayudaría a la causa de los pobres de Jesús y de la iglesia de los pobres.

3. Las críticas a mi teología del teólogo Joseph Ratzinger

Este tema me parece importante para comprender dónde estamos, aunque no es una razón para no suscribir la *notificatio*.

Poco antes de publicar la primera *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación"*, corrió, en forma manuscrita, un texto del cardenal Joseph Ratzinger sobre dicha teología. El P. César Jerez, entonces provincial, recibió el texto de un jesuita amigo, de los Estados Unidos. El texto fue publicado después en *30 giorni* III/3 (1984), págs. 48-55. Yo lo pude leer, ya publicado, en *Il Regno. Documenti* 21 (1984), págs. 220-223. En este artículo se mencionan los nombres de cuatro teólogos de la liberación: Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Ignacio Ellacuría, y el mío, que es el más frecuentemente citado. Cito textualmente lo que dice sobre mí. Las referencias son de mi libro *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, San Salvador, 1982.

a) *Ratzinger*: "Respecto a la fe dice, por ejemplo, J. Sobrino: La experiencia que Jesús tiene de Dios es radicalmente histórica. 'Su fe se convierte en fidelidad'. Sobrino reemplaza fundamentalmente, por consiguiente, la fe por la 'fidelidad a la historia' (fidelidad a la historia, 143-144)".

Comentario. Lo que yo digo textualmente es: "su fe en el misterio de Dios se convierte en fidelidad a ese misterio"... con lo cual quiero recalcar la procesualidad del acto de fe. Digo también que "la carta (de los Hebreos) resume admirablemente cómo se da en Jesús la fidelidad histórica y en la historia a la práctica del amor a los hombres y la fidelidad al misterio de Dios" (pág. 144). La interpretación de Ratzinger de remplazar la fe por la fidelidad a la historia está injustificada. Repito varias veces: "fidelidad al misterio de Dios".

b) *Ratzinger*: "'Jesús es fiel a la profunda convicción de que el misterio de la vida de los hombres... es realmente lo último...' (pág. 144). Aquí se produce aquella fusión entre Dios y la historia que hace posible a Sobrino, conservar con respecto a Jesús la fórmula de Calcedonia pero con un sentido totalmente alterado: se ve cómo los criterios clásicos de la ortodoxia no son aplicables al análisis de esta teología".

Comentario. El contexto de mi texto es que "la historia hace creíble su fidelidad a Dios, y la fidelidad a Dios, a quien le instituyo, desencadena la fidelidad a la historia, al 'ser a favor de otros'" (pág. 144). Para nada confundo Dios y la historia. Además, la fidelidad no es a una historia abstracta, o alejada de Dios y absolutizada, sino que es la fidelidad al amor a los hermanos, lo que tiene una ultimidad específica en el Nuevo Testamento y es mediación de la realidad de Dios.

c) *Ratzinger*: "Ignacio Ellacuría insinúa este dato en la tapa del libro sobre este tema: Sobrino 'dice de nuevo... que Jesús es Dios, pero añadiendo inmediatamente que el Dios verdadero es sólo el que se revela histórica y escandalosamente en Jesús y en los pobres, quienes continúan su presencia. Sólo quien mantiene tensa y unitariamente esas dos afirmaciones es ortodoxo...'".

Comentario. No veo que tienen de malo las palabras de Ellacuría.

d) *Ratzinger*: "El concepto fundamental de la predicación de Jesús es 'Reino de Dios'. Este concepto se encuentra también en el núcleo de las teologías de la liberación, pero leído sobre el trasfondo de la hermenéutica marxista. Según J. Sobrino el reino no debe comprenderse de modo espiritualista, ni universalista, ni en el sentido de una reserva escatológica abstracta. Debe ser entendido en forma partidista y orientado hacia la praxis. Sólo a partir de la praxis de Jesús, y no teóricamente, se puede definir lo que significa el reino; trabajar con la realidad histórica que nos rodea para transformarla en el Reino" (pág. 166).

Comentario. Es falso que yo hable del reino de Dios en el transfondo de la hermenéutica marxista. Sí es cierto que doy importancia decisiva a reproducir la praxis de Jesús para obtener un concepto que pueda acercarnos al que tuvo Jesús. Pero esto último es problema de epistemología filosófica, que tiene también raíces en la comprensión bíblica de lo que es conocer. Como dicen Jeremías y Oseas: "hacer justicia, ¿no es eso conocerme?".

e) *Ratzinger*: "En este contexto quisiera también mencionar la interpretación impresionante, pero en definitiva espantosa, de la muerte y de la resu-

rrección que hace J. Sobrino. Establece ante todo, en contra de las concepciones universalistas, que la resurrección es, en primer lugar, una esperanza para los crucificados, los cuales constituyen la mayoría de los hombres: todos estos millones a los cuales la injusticia estructural se les impone como una lenta crucifixión (pág. 176). El creyente toma parte también en el reinado de Jesús sobre la historia a través de la implantación del Reino, esto es, en la lucha para la justicia y por la liberación integral, en la transformación de las estructuras injustas en estructuras más humanas. Este señorío sobre la historia se ejerce, en la medida en que se repite en la historia el gesto de Dios que resucita a Jesús, esto es, dando vida a los crucificados de la historia (pág. 181). El hombre asumió las gestas de Dios, y en esto se manifiesta toda la transformación del mensaje bíblico de modo casi trágico, si se piensa cómo este intento de imitación de Dios se ha efectuado y se efectúa".

Comentario. Si la resurrección de Jesús es la de un crucificado, me parece al menos plausible comprender teológicamente la esperanza en primer lugar para los crucificados. En esta esperanza podemos participar "todos" en la medida en que participemos en la cruz.

Y "repetir en la historia el gesto de Dios" es obviamente lenguaje metafórico. Nada tiene que ver con *hybris* y arrogancia. Hace resonar el ideal de Jesús: "sean buenos del todo como el Padre celestial es bueno".

Hasta aquí el comentario a las acusaciones de Ratzinger. No reconozco mi teología en esta lectura de los textos. Además, como usted recordará, el P. Alfaro escribió un juicio sobre el libro del que Ratzinger saca las citas, sin encontrar error alguno en su artículo "Análisis del libro 'Jesús en América Latina' de Jon Sobrino", *Revista Latinoamericana de Teología* 1, 1984, págs. 103-120). Por lo que toca a la ortodoxia concluye textualmente:

> a) Expresa y repetida afirmación de fe en la divinidad (filiación divina) de Cristo a lo largo de todo el libro;
>
> b) reconocimiento creyente del carácter normativo y vinculante de los dogmas cristológicos, definidos por el magisterio eclesial en los concilios ecuménicos;
>
> c) fe en la escatología cristiana, iniciada ya ahora en el presente histórico como anticipación de su plenitud venidera meta-histórica (más allá de la muerte);
>
> d) fe en la liberación cristiana como "liberación integral", es decir, como salvación total del hombre en su interioridad y en su corporalidad, en su relación a Dios, a los otros, a la muerte y al mundo.
>
> Estas cuatro verdades de la fe cristiana son fundamentales para toda cristología. Sobrino las afirma sin ninguna ambigüedad (págs. 117-118).

Y es grave que, sin citar mi nombre, la *Instrucción* de 1984, IX. Traducción "teológica de este núcleo", repite algunas ideas que Ratzinger piensa haber encontrado en mi libro. "Algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y la historia, y a definir la fe como 'fidelidad a la historia'..." (n. 4).

Creo que el cardenal Ratzinger, en 1984, no entendió a cabalidad la teología de la liberación, ni parece haber aceptado las reflexiones críticas de Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid, 1985, y de I. Ellacuría, "Estudio teológico-pastoral de la Instrucción sobre algunos aspectos de 'la teología de la liberación'", *Revista Latinoamericana de Teología* 2, 1984, págs. 145-178. Personalmente creo que hasta el día de hoy le es difícil comprenderla. Y me ha disgustado un comentario que he leído al menos en dos ocasiones. Es poco objetivo y puede llegar a ser injusto. La idea es que "lo que buscan los (algunos) teólogos de la liberación es conseguir fama, llamar la atención".

Termino. No es fácil dialogar con la Congregación de la Fe. A veces parece imposible. Parece que está obsesionada por encontrar cualquier limitación o error, o por tener por tal lo que puede ser una conceptualización distinta de alguna verdad de la fe. En mi opinión, hay aquí, en buena medida, ignorancia, prejuicio y obsesión para acabar con la teología de la liberación. Sinceramente no es fácil dialogar con ese tipo de mentalidad.

Cuántas veces he recordado el presupuesto de los Ejercicios: "todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla". Y estos días he leído en la prensa un párrafo del libro de Benedicto XVI, de próxima aparición, sobre Jesús de Nazaret.

> Creo que no es necesario decir expresamente que este libro no es en absoluto un acto magisterial, sino la expresión de mi búsqueda personal del «rostro del Señor» (salmo 27). Por lo tanto, cada quien tiene libertad para contradecirme. Sólo pido a las lectoras y a los lectores el anticipo de simpatía sin la cual no existe comprensión posible.

Personalmente le ofrezco al Papa simpatía y comprensión. Y deseo vehementemente que la Congregación de la Fe trate a los teólogos y teólogas de la misma manera.

4. Problemas de fondo importantes

En mi respuesta de marzo de 2005 traté de explicar mi pensamiento. Ha sido en vano. Por eso ahora no voy a comentar, una vez más, las acusaciones que me hace la *notificatio*, pues fundamentalmente son las mismas. Sólo quiero mencionar algunos temas importantes, sobre los que en el futuro podamos ofrecer algunas reflexiones.

1) Los pobres como lugar de hacer teología. Es un problema de epistemología teológica, exigido o al menos sugerido por la Escritura. Personalmente, no dudo de que desde los pobres se ve mejor la realidad y se comprende mejor la revelación de Dios.

2) El misterio de Cristo siempre nos desborda. Mantengo como fundamental el que sea sacramento de Dios, presencia de Dios en nuestro mundo. Y mantengo como igualmente fundamental el que sea un ser humano e histórico concreto. El docetismo me parece que sigue siendo el mayor peligro de nuestra fe.

3) La relacionalidad constitutiva de Jesús con el reino de Dios. En las palabras más sencillas posibles, éste es un mundo como Dios lo quiere, en el que haya justicia y paz, respeto y dignidad, y en el que los pobres estén en el centro de interés de los creyentes y de las iglesias. Igualmente, la relacionalidad constitutiva de Jesús con un Dios que es Padre, en quien confía totalmente, y en un Padre que es Dios ante quien se pone en total disponibilidad.

4) Jesús es hijo de Dios, la palabra hecha *sarx* [3]. Y en ello veo el misterio central de la fe: la *transcendencia* se ha hecho *transdescendencia* para llegar a ser *condescendencia*.

5) Jesús trae la salvación definitiva, la verdad y el amor de Dios. La hace presente a través de su vida, praxis, denuncia profética y anuncio utópico, cruz y resurrección. Y Puebla, remitiéndose a Mt 25, afirma que Cristo "ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres" (n. 196). *Ubi pauperes ibi Christus* [4].

6) Muchas otras cosas son importantes en la fe. Sólo quiero mencionar una más, que Juan XXIII y el cardenal Lercaro proclamaron en el Vaticano II: La Iglesia como "Iglesia de los pobres". Iglesia de verdadera compasión, de profecía para defender a los oprimidos y de utopía para darles esperanza.

7) Y en un mundo gravemente enfermo como el actual proponemos como utopía que "extra pauperes nulla salus" [5].

De estos y de muchos otros temas hay que hablar más despacio. Creo que es bueno que todos dialoguemos. Personalmente estoy dispuesto a ello.

Querido P. Kolvenbach, esto es lo que quería comunicarle. Bien sabe usted que, aunque estas cosas son desagradables, puedo decir que estoy en paz. Ésta viene del recuerdo de innumerables amigos y amigas, muchos de ellos mártires. Estos días, el recuerdo del P. Jon Cortina nos trae de nuevo la alegría. Si me permite hablarle con total sinceridad, no me siento "en casa" en ese mundo de curias, diplomacias, cálculos, poder, etc. Estar alejado de "ese mundo", aunque yo no lo haya buscado, no me produce angustia. Si me entiende bien, hasta me produce alivio.

Sí siento que la *notificatio* producirá algún sufrimiento. Por decirlo con sencillez, algo sufrirán mis amigos y familiares, una hermana que tengo, muy cercana a Monseñor Romero y a los mártires. Pienso también que hará la vida más difícil, por ejemplo a mi gran amigo el P. Rafael de Sivatte. Si no fuesen pocos los problemas que ya tiene para mantener con seriedad el Departamento de Teología —que lo mantiene muy bien por su gran capacidad, dedicación y ciencia— tendrá ahora que buscar otro profesor de cristología, y, como usted sabrá, también tendrá que buscar otro profesor de Historia de la Iglesia , pues, injustamente, el P. Rodolfo Cardenal no va a dar clases, pues no es bien visto por la jerarquía del país.

No sé si esta larga carta le ayudará en sus conversaciones con el Vaticano. Ojalá así sea. He procurado ser lo más sincero posible. Y le agradezco todos los esfuerzos que ha hecho para defendernos.

Le recuerdo con afecto ante el Señor.

Jon Sobrino

[3] N. Pablo Richard: carne, pero con la connotación de debilidad en su condición humana.

[4] N. Javier Solís: Donde están los pobres ahí estará Cristo. Es una réplica de la eclesiología tradicional que dice: "Ubi Petrus ibi Ecclesia": Donde está Pedro allí está la Iglesia.

[5] N. Javier Solís: fuera de los pobres no hay salvación. También repite otro aforisma eclesiológico: extra ecclesiam nulla salus": fuera de la Iglesia no hay salvación.

Un capítulo más en una dolorosa historia muy antigua: la "penitencia perpetua" impuesta a Jon Sobrino

Eduardo Hoornaert

Este 14 de marzo la Congregación Vaticana para la Defensa de la Fe ha promulgado la "penitencia" impuesta al sacerdote jesuita Jon Sobrino, nacido en 1938 en Bilbao, y residente desde 1958 en El Salvador, donde fue teólogo de monseñor Óscar Arnulfo Romero. La penitencia consistirá en el "silencio más absoluto" del teólogo, no aquel "silencio de un año" impuesto a Leonardo Boff, sino un silencio perpetuo, hacer desaparecer *per saecula saeculorum* una voz que incomoda. ¿Cuál es la razón de tan severo procedimiento? ¿Dónde fue que Sobrino transgredió las normas? El texto del Vaticano explicita: "El teólogo no afirma abiertamente la conciencia divina del Jesús histórico", "él oculta la divinidad de Jesús".

He aquí un capítulo más de una historia que ya abarca varios siglos y no está próxima a tener término. Ella comienza en 1670 en un sencillo cuarto en la ciudad holandesa de La Haya, , cuando Baruch Spinoza cuestiona por primera vez la autoría de los primeros cinco libros de la Biblia (Pentateuco) por Moisés, supuestamente inspirado por Dios. Para Spinoza, el Pentateuco es una colección de narraciones populares antiguas y de prescripciones sacerdotales reunidas por Esdras y otros intelectuales después del retorno de las élites judías del exilio babilónico en el siglo V a. C., por lo tanto siete siglos después de la muerte de Moisés. Las palabras de Spinoza cayeron como una bomba, no sólo sobre la cultura de Occidente (cristianos y judíos), sino igualmente sobre el mundo árabe. Desde entonces, los temores causados por Spinoza (y colegas) se alargaron y no dejaron más en paz a las autoridades religiosas cristianas, judaicas e islámicas.

En efecto, en el transcurso de los tres últimos siglos Spinoza fue ganando adeptos cada vez más numerosos. Los exégetas pasaron a estudiar las lenguas bíblicas (hebreo, arameo y griego), hicieron una lectura de la Biblia en consonancia con los preceptos de la ciencia moderna y enfrentaron valientemente los obstáculos eclesiásticos. Gracias a la progresiva introducción de la idea de tolerancia en el transcurso del siglo XVIII, tanto en Francia como en Alemania, nadie más fue quemado vivo por emitir opiniones contrarias a las autoridades, como aún aconteció con Giordano Bruno, en 1600. Las ideas humanitarias triunfaron con la Revolución Francesa de 1789.

La institución eclesiástica reaccionó siempre con mucho nerviosismo ante cualquier tentativa de tocar los antiguos dogmas, y nunca permitió que se discutiese la manera en que la extraordinaria riqueza de metáforas, símbolos, parábolas y visiones de la Biblia terminó siendo "embotellada" en fórmulas dogmáticas. Nadie podía, ni de lejos, tocar el símbolo de la fe cristiana promulgado por la asamblea episcopal de Nicea (325). Fue ahí que las sugestivas imágenes religiosas del evangelio de Juan (la Palabra de Dios desciende del cielo a la tierra, divulga el mensaje de un Dios Padre y vuelve al cielo, después de haber dejado en la tierra el Espíritu Santo) fueron traducidas en dogmas.

Aun así, muchos continuaron tocando lo que era "intocable" y de ahí surgió un laberinto tan intrincado de explicaciones, controversias, hipótesis y condenaciones, que es prácticamente imposible seguirlo todo[1].

Aquí, únicamente quiero recordar que los papas católicos siempre quisieron poner un dique contra la invasión del espíritu científico en un área que les parecía exclusiva, pero todo fue en vano. El violento choque causó muchas víctimas, entre las que destaca el sacerdote francés Alfred Loisy (1857-1940), cuyo libro *El Evangelio y la Iglesia*, publicado en 1902, defendía la tesis (ya sustentada por intelectuales del imperio romano, como Porfirio) de que los evangelios no corresponden fielmente a la historia de Jesús. Sin embargo, no sólo en el mundo católico los estudios "modernos" causaron problemas. El mundo protestante también fue afectado, de ahí que Adolfo von Harnack, gran estudioso

[1] Quien quiera profundizar en este asunto, leerá con provecho el libro de Spong, J. S., *Un nuevo cristianismo para un nuevo mundo*. Campinas, Verus, 2006.

alemán, encontró de igual modo fuerte oposición por parte de la Iglesia luterana.

Pero todo eso no freno el movimiento. En el siglo XIX nacen la egiptología, la asiriología, la epigrafía semita, etc. En el siglo XX entran la filología y la arqueología bíblica, causando sucesivos sustos en quienes creen en las "verdades eternas" de la Biblia. Al mismo tiempo, se avanza en el mapeo de un universo religioso imaginario común a todos los pueblos que mantuvieron contacto con el pueblo hebreo, no solamente Mesopotamia, sino asimismo Egipto. Se percibe que las grandes imágenes bíblicas son comunes al imaginario religioso del Oriente Medio: el cielo (Dios Creador), la tierra (expulsión del paraíso terrenal), el aire (ascensión), el soplo animador (Espíritu Santo). Incluso los utensilios agrícolas de uso diario como la azada, el arado, la pala, el torno (Dios tornero), el horno (infierno), sirven como símbolos religiosos. En el infierno viven demonios, monstruos y otras amenazas; en el cielo actúan los ángeles, protectores de la vida. Se habla de "hijos de Dios" (título dado a los faraones egipcios) y de vírgenes que engendran dioses. Estudiosos como Sir James George Frazer[2], abren espacio para un estudio de los imaginarios religiosos en escala planetaria[3].

Se va diluyendo siempre más la idea de que "la Biblia tenía razón"[4], así como la referencia absoluta a la formulación del concilio de Nicea. Ya en el siglo XIX estudiosos alemanes lanzan dudas sobre el valor histórico del evangelio de Juan, base del dogma de Nicea. En torno a 1900 ya es consenso que los evangelios de Mateo y Lucas asimilan mucha cosa del imaginario popular, mientras se recompone un evangelio Q (de los años cincuenta) que no diviniza a Jesús. El evangelio de Tomás, gran estrella del descubrimiento de Nag Hamadi (1945), hace su entrada en el listado de los evangelios cuyo estudio se impone a quien quiera investigar los orígenes cristianos. En el viraje hacia el siglo XXI, la lingüística (Ricoeur, Bakhtin, Wittgenstein, Frege, Habermas, Gadamer) entra por su parte en los estudios bíblicos y demuestra la necesidad de analizar la mediación literaria para llegar al Jesús de la historia. Así, la perspectiva de Bultmann (1926) —quien sostenía que no se puede decir prácticamente nada sobre Jesús a partir de los evangelios— es revertida y los especialistas están de acuerdo en que podemos conocer a Jesús, aunque no de la forma en que Él es presentado por la tradición de las iglesias. El problema es Nicea, no los evangelios.

La cuestión de fondo, que aparece en la condenación de Jon Sobrino, está en la terquedad que caracteriza a las grandes instituciones. Resistiéndose a cualquier tentativa de reformulación de sus fórmulas (siempre pasajeras), ellas se precipitan hacia la muerte. La historia ya comprobó suficientemente que grandes imperios se destruyen a sí mismos, por un proceso que el historiador inglés Toynbee llamó "híbris" (autonfianza exagerada, falta de percepción de la realidad, prepotencia). Fue lo que aconteció con los imperios babilónico, persa, romano y recientemente el soviético. La prepotencia del Vaticano queda patente en las palabras usadas para apartar a Jon Sobrino de la enseñanza eclesiástica.

Tenemos que reconocer que imperios de fuerte impregnación en el imaginario popular pueden demorar siglos antes de entrar en un colapso definitivo. De ese modo, es posible que muchas personas no lleguen a percibir el problema, ni vean que todo se está desmoronando a su alrededor. Los líderes, por su parte, pierden contacto con la realidad vivida y se van encerrando en su concha. Ellos se aferran a volátiles aclamaciones populares y mediáticas (el Papa en Aparecida), sin conseguir investigar a fondo lo que está aconteciendo.

Mientras, nadie entiende más el símbolo de Nicea ni presta atención a lo que está diciendo cuando recita formalmente el "símbolo de la fe" en la liturgia de la misa. Esas palabras se tornan reliquias muertas pero, aun así, muchos creyentes prefieren morir con ellas que colaborar en la elaboración de un cristianismo renovado. Una institución que condena a estudiosos como Jon Sobrino precipita su propia caída. Pues él lucha por la vida del cristianismo, contrariamente a lo que su condenación por el Vaticano hace creer. Los que más parecen defender la Iglesia son los que la condenan a muerte, en tanto los que la critican quieren su vida. En este momento, tenemos que felicitar al teólogo Sobrino por su compromiso con la vida.

Traducción: Guillermo Meléndez

[2] Frazer, J. G., *El folklore en el Antiguo Testamento*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1986.

[3] Véanse también los estudios del profesor estadounidense Joseph Campbell, por ejemplo, *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro, Ed. Rosa dos Tempos, 2002.

[4] Hoy nadie defiende más la tranquila premisa todavía asumida en 1936 por Joseph Hertz, promotor de una famosa edición hebrea de la Biblia, de que "entre todas las crónicas orientales solamente la Biblia merece el nombre de historia". Véase Ouakin, M. A., "O Deus dos judeus", en *A mais bela história de Deus*. Rio de Janeiro, Difel, 2001, págs. 51-109.

RIBLA

RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA Nº 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA Nº 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA Nº 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA Nº 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica:
asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 9.000

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 253-0229 / 253-9124
Fax: (506) 280-7561
asodei@racsa.co.cr

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3532

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS